

भारतीय पुरातत्व

Bhartiya Shruti-Darshan Kendra
JAIPUR

पुरातत्वाचार्य मुनि जिनविजय
अभिनन्दन ग्रन्थ

सम्पादन समिति :

श्री स्मर. मत्त. डाण्डेकर—पूना
श्री हरिवंशाभ भागारो—बंबई
श्री दत्तगुप्त भातवर्णिपा—बहमदाबाद
श्री बक्षरय शर्मा—जोधपुर
श्री वासुदेवसरण अग्रवाल—काशी
श्री प्रबोध पंडित—पूना
श्री अमरचन्द्र नाट्टा—बोरानेर
श्री गोपालनारायण बहुरा—जयपुर
श्री जयहिरलाल जेठ—जयपुर (संयोजक)

प्रकाशक :

श्री मुनिजिनविनाय सम्मान समिति
किशोर निवास, त्रिपोनिया बाजार,
जयपुर-१ (राजस्थान)

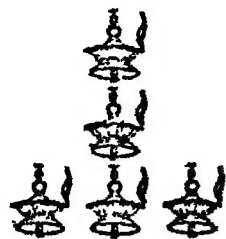
मुद्रक :

पॉपुलर प्रिंटर्स
नयाब साहब की हथेली, त्रिपोनिया बाजार,
जयपुर-२



मूल्य : रु. १००/- रुपये मात्र

HARISH CHANDRA THOLIA
15, NAVJEEWAN UPWAN
MOTI DOONGRI ROAD
JAIPUR-302004



| | | |
|----------------|---|---------------------|
| समिति की ओर से | — | श्री पूर्णचंद्र जैन |
| सम्पादकीय | — | श्री जवाहिर लाल जैन |
| प्रास्ताविक | — | श्री दलसुख मालवगिया |

समिति की ओर से

श्रद्धेय मुनि जिनविजयजी पुरातत्ववेत्ताओं और प्राच्य-विद्या-प्रेमियों में विश्व-विश्रुत विभूति हैं ।

मुनिजी ने अनेक शोध-संस्थान, ग्रन्थ-संस्थान, ग्रंथ-भण्डार प्राचीन पुस्तक-माला आदि का संस्थापन, निर्देशन, संयोजन, संचालन किया है ।

विविध विषयो के बड़े-छोटे नाना ग्रन्थों के परिश्रमपूर्वक गहन-अध्ययन, संपादन और प्रकाशन के द्वारा उन्होंने एक ओर देश-विदेश के विद्वानों की ज्ञान-पिपासा-पूर्ति का और दूसरी ओर भारतीय-वाङ्मय-निधि को समृद्ध करने व पुराने इतिहास की कड़ियों को जोड़ने का असाधारण काम किया है ।

अगणित अलभ्य प्राचीन ग्रन्थों को उन्होंने सुरक्षित कर दिया है ।

राष्ट्रीय-शिक्षण और राष्ट्रीय-जन-जागरण भी उनका कार्य-क्षेत्र रहा है ।

इस मनीषी का सार्वजनिक-सम्मान व अभिनंदन करने का विचार कुछ वर्षों पूर्व किया गया । इस प्रसंग में अभिनंदन-ग्रन्थ समर्पण के पीछे यह दृष्टि भी रही कि राजस्थान में जन्मी, लेकिन फिर सारे भारत में ख्याति-प्राप्त, इस प्रतिभा की जीवन सेवाएं प्रकाश में लाई जायें, इनकी खास कुछ रचनाएं अप्रकाशित रही हों उनको ग्रन्थ में संकलित कर दिया जाय और मुनिजी का निकट-परिचित, स्नेहीजन का जो विशाल समुदाय है उससे उपयुक्त लेख-सामग्री प्राप्त कर इसमें दी जाय ।

मुनिजी ने इस कार्य के लिये बहुत ही कठिनाई से सहमति दी । इस निमित्त से कहीं भी जाने-आने से तो उन्होंने स्पष्ट ही इनकार किया । इसलिये चित्तौड़ में ही यह कार्यक्रम आयोजित करने का निश्चय किया गया ।

ग्रन्थ की सामग्री के संचय, संपादन में काफी समय लगा । उससे भी अधिक अप्रत्याशित विलम्ब ग्रन्थ के मुद्रण, प्रकाशन में हुआ ।

अर्थ-संग्रह के लिये पूरी शक्ति नहीं लग सकी । इस स्थिति में पत्र-पुष्प-फल तोय रूप अभिनन्दन-ग्रन्थ-मात्र समर्पण का ही कार्य-क्रम रखना तय रहा ।

मुनिजी ने चित्तौड़ में श्री हरिभद्र सूरि स्मारक व पुरात्व-शोध-केन्द्र और श्री भामाशाह-भवन की स्थापना द्वारा जो महत्व का कार्य किया है और जिसके लिये आर्थिक सहायता में सहयोग वे चाहते रहे उसमें यत्किंचित् योग देने का यह ही उपाय सोचा गया कि अभिनन्दन-ग्रन्थ की बिक्री से जो राशि आये उसका, ग्रंथ की छपाई के खर्च की पूर्ति में लगने वाले अंश के अलावा, शेषांश मुनिजी के परामर्शानुसार स्मारक के काम में ही लगाया जाय ।

ग्रन्थ के प्रकाशन और सम्मान-कार्यक्रम के संयोजन में असाधारण देर हुई उसके लिये मैं मुनिजी, सम्मान-समिति के सदस्यगण, इस कार्यक्रम के लिये उत्सुक अनेक विद्वान् बन्धुओं और अन्य भाई-बहनों के समक्ष क्षमाप्रार्थी हूँ ।

इस बीच समिति के अध्यक्ष श्री कन्हैयालाल माणिक्यलाल मुन्शी का हाल ही में स्वर्गवास हो गया । वे इस कार्यक्रम की संयोजना के दिन हमारे बीच नहीं रहेंगे यह अत्यंत दुःख की बात है । मुनिजी के तो वे अनन्य प्रेमी थे और इसी कारण वृद्धावस्था में स्वास्थ्य अच्छा न रहते हुये भी उन्होंने समिति के अध्यक्ष-पद के लिये स्वीकृति दे दी थी । उनके प्रति हमारी विनम्र श्रद्धांजलि है ।

अभिनन्दन-कार्य में देश के विद्वद्गण, धनी-मानीजन, राज्य-सरकार, प्रेस आदि का जो सहयोग मिला उसके लिये समिति सबकी आभारी है ।

जयपुर,
मार्च १९७१

पूर्णचन्द्र जैन
मंत्री,
श्री मुनि जिनविजय सम्मान समिति ।

सम्पादकीय

आजादी के पश्चात् जब राजस्थान का एकीकरण हुआ और जयपुर राज्य प्रजामंडल के प्रमुख नेता श्री हीरालाल जी शास्त्री के नेतृत्व में नव निर्मित राजस्थान सरकार ने कार्यारम्भ किया तो राज्य की बहुमुखी समृद्धि की दृष्टि से राज्याधिकारियों और जन सेवकों के मिले जुले दस मंडल कायम किये गये। उस समय संस्कृत मंडल में पुरातत्वाचार्य श्री जिनविजयजी मुनि भी शामिल हुए और उनकी देख रेख में राजस्थान पुरातत्व मंदिर की स्थापना हुई जिसने राजस्थान की प्राचीन साहित्यिक निधि के संग्रह, सुरक्षा और प्रकाशन की जिम्मेदारी ली। श्री मुनिजी से परिचय तो पहले से ही था, पर तब से उनके व्यक्तित्व से निकट का सम्पर्क बना और उनके विचार और कार्य के प्रति सराहना की भावना उत्तरोत्तर दृढ़ होती गई। उस समय हम लोग—श्री सिद्धराज जी ढढा, श्री पूर्णचन्द जी जैन और मैं दैनिक लोकवाणी से सम्बद्ध थे और उक्त माध्यम से मुनिजी के द्वारा राजस्थान में चलाई जाने वाली इस महत्वपूर्ण प्रवृत्ति को अधिकतम बल देने का प्रयास किया गया।

समय बीतता गया। १९६३ में जब मुनिजी ने अपनी आयु के ७५ वर्ष पूरे किये और उसके पूर्व उन्हें भारत सरकार के द्वारा पद्मश्री की उपाधि से भी सम्मानित किया गया तथा वे राजस्थान पुरातत्व मन्दिर से भी जो अब राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान के रूप में उत्तरोत्तर विकसित और समृद्ध होता जा रहा था अवकाश लेने की चर्चा करने लगे, तो सहज ही मुनिजी का अभिनन्दन करने और उन्हें अभिनन्दन ग्रन्थ भेंट करने का विचार उत्पन्न हुआ और इसे परम आदरणीय प्रज्ञाचक्षु पं० सुखलाल जी संघवी का आशीर्वाद तथा श्री दलसुख मालवणिया और श्री रतिलाल देसाई का प्रोत्साहन और सहयोग मिला तो मुनि जिनविजयजी सम्मान समिति का संगठन हुआ तथा उसकी प्रथम समिति और संपादन समिति बनी। कार्यारम्भ हुआ और अच्छी सख्या में लेख श्री दलसुखभाई तथा अन्य मित्रों के प्रयास से प्राप्त हुये।

यहीं से कठिनाइयों का प्रारम्भ हो गया। स्वाभाविक रूप से इस काम की जिम्मेदारी श्री पूर्णचन्द जी जैन पर और मुझ पर आई, हमें यह भार उठाने में प्रसन्नता भी थी और रुचि भी। पर हम लोग विविध प्रवृत्तियों में बहुत अधिक फसे हुये थे। अतः इस काम के लिए समय निकालना बहुत कठिन पड़ा और फिर अर्थ संग्रह का काम तो इतना कष्टमय और निराशापूर्ण रहा कि कई बार हम लोग हिम्मत हार गये और समिति के ही विसर्जन का विचार करने लगे, पर विसर्जन की भी हिम्मत नहीं हुई और जैसे भी हो इस कार्य को सम्पन्न करने का ही तय किया। इस निर्णय को राजस्थान सरकार द्वारा स्वीकृत आर्थिक सहायता से भी बहुत बल मिला। प्रेस की कठिनाइयाँ भी अत्यधिक रही और विलम्ब भी इतना हो गया कि प्रारम्भ के छपे अनेक फार्म ही मैले हो गये और कुछ फार्म तो दुबारा छापने पड़े। प्रेस के एक स्थान से दूसरे स्थान पर ले जाने के कारण काम भी काफी समय तक रुका रहा। खैर, कुछ भी परिस्थितियाँ बनीं, अब यह अभिनन्दन ग्रन्थ आपके सम्मुख है।

ग्रन्थ की योजना और लेखों की प्राप्ति में श्री दलसुख भाई का मुख्य हाथ रहा है और प्रसन्नता की बात है कि उन्होंने इसका प्रास्ताविक भी लिखा है। संपादन समिति के अन्य सदस्यों में श्री गोपालनारायण जी बहुरा का बहुमूल्य सहयोग हमें मिला है। उनके अतिरिक्त प्राचीन राजस्थानी के मान्य विद्वान श्री महतावचन्दजी खारैड ने ग्रन्थ के मुद्रण और प्रकाशन के कार्य में बहुत परिश्रम और उत्साह के साथ हाथ बटाया है। आदरणीय श्री अग्रचन्द जी नाहुटा बराबर तीव्रता के साथ इस कार्य की पूर्ति के लिए तकाजा करते रहे हैं। लेखक बन्धुओं ने इस ग्रन्थ के लिए अपने बहुमूल्य लेख प्रदान किये और धीरज के साथ इसके प्रकाशन की प्रतीक्षा करते रहे। इन सब बन्धुओं की कृपा के लिये मैं समिति की ओर से कृतज्ञता प्रकट करता हूँ। अत्यन्त खेद की बात है कि श्री वासुदेव शरण जी अग्रवाल और श्री जुगलकिशोर जी मुस्तार इस बीच दिवंगत हो गये।

आदरणीय मुनिजी प्रारम्भ से ही अपने अभिनन्दन तथा अभिनन्दन ग्रन्थ दोनों के प्रति अपनी उदासीनता और अनिच्छा अत्यन्त तीव्रता के साथ व्यक्त करते रहे हैं। इसके उपरान्त भी हम लोग इस काम में लगे रहे और उनके व्यक्तित्व तथा उनकी सेवाओं के प्रति सम्मान और सराहना के रूप में यह ग्रन्थ उन्हें अर्पित है। इसमें जो कमियाँ और दोष रहे हैं उनकी जिम्मेदारी हमारी है, मेरी अपनी है और जो अच्छाईयाँ हैं वे सब लेखक बन्धुओं, सहयोगियों और प्रेस के मित्रों के कारण हैं और वे ही इसके लिये बघाई के पात्र हैं। मुझे प्रसन्नता इसी बात की है कि आठ वर्ष पहले जो जिम्मेदारी ली वह पूरी हुई और मुनिजी के अभिनन्दन में जो शतश कर युगल जुड़े हैं उनमें हमारे साथ भी शामिल हैं। व्यक्ति समाज सेवा का कार्य निस्पृह और नि स्वार्थ होकर करे, पर समाज उस सेवा की कृतज्ञता के साथ मान्यता दे इसी में व्यक्ति का विकास और समाज की समृद्धि है।

सम्पादन समिति
किशोर निवास, जयपुर,
महावीर जयन्ति, १९७१

जवाहिरलाल जैन

प्रा र ता वि क

आजन्म विद्योपासक आचार्य श्री जिनविजयजी के अभिनन्दन की योजना का एक मूर्तरूप प्रस्तुत अभिनन्दन ग्रन्थ है। आचार्य श्री ने भारतीय पुरातत्व के संशोधन में अपना समग्र जीवन खपा दिया है, यह कहे तो अनुचित न होगा। श्री मुन्शीजी के भारतीय विद्या भवन के पाये के पत्थर ये ही हैं और महात्मा गांधी जी द्वारा स्थापित पुरातत्व मंदिर के भी ये ही संचालक रहे और जोधपुर स्थित राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान की आत्मा भी आचार्य श्री ही हैं। भांडारकर ओरिएण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट की स्थापना में भी इनका बलवत्तर योगदान था। केवल विद्याकार्य ही किया हो यह नहीं। राष्ट्रीय आन्दोलन में भी इन्होंने भाग लिया है और घरासणा के सत्याग्रह में लाठिया भी खाई और जेल भी गये। आधुनिक संशोधन की पद्धति का परिज्ञान करने के लिये जर्मनी भी गये और लौट कर कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर के शांतिनिकेतन में भी कुछ वर्ष रहे। अनेक बहुमूल्य ग्रन्थों का संपादन किया और अनेक ग्रन्थों को लुप्त होने से बचाया। परिणाम है कि आज उनकी आख की शक्ति नहींवत् रह गई है।

आचार्य श्री जिनविजय जी की अनिच्छा के बावजूद मित्रों ने ई० १९६३ में जब उन्हें ७५ वा वर्ष पूरा होने वाला था ई० १९६२ में एक योजना उनके अभिनन्दन की बनाई। उन मित्रों के उत्साह के होते हुए भी देश के कार्य में वे इतने व्यस्त थे कि अब जब आचार्य श्री जिनविजय जी ८३ वर्ष के हो चुके उनका अभिनन्दन ग्रन्थ छप कर तैयार हुआ है। यह भी एक सतोष की बात है और हमें उनका धन्यवाद ही करना चाहिये कि अन्य कार्यों में रत उन मित्रों ने एक विद्वान के अभिनन्दन के लिये उत्साह तो दिखाया। इस अभिनन्दन ग्रन्थ के लेखकों का मैं यहाँ विशेष रूप से आभार मानना चाहता हूँ कि उन्होंने मेरी प्रार्थना को ध्यान में लेकर अपना अमूल्य समय निकाल कर इस ग्रन्थ के लिये लिखा ही नहीं किन्तु दीर्घ समय तक छपने की प्रतीक्षा भी करते रहे और अपने लेखों को वापस नहीं मागा। इसकी छपाई का सारा कार्य जयपुर में ही हुआ है और प्रूफ मेरे पास आये नहीं है। अतएव छपाई में कोई क्षति रह गई हो तो उसके लिये भी लेखकगण कृपा पूर्वक क्षमा करें।

इस अभिनन्दन ग्रन्थ में आचार्य श्री जिनविजय जी के विषय में लिखे गये प्रशस्ति लेखों के अलावा स्थायी मूल्य रखने वाले संशोधनात्मक लेख भी हैं। लेखों की भाषा गुजराती, हिन्दी, और अंग्रेजी है। अतएव भारतीय प्राचीन विद्याओं में रस रखने वाले अभ्यासिजनों के लिये भी यह ग्रन्थ उपादेय होगा ऐसा

मेरा विश्वास है । राजस्थान में ही आचार्य श्री ने जन्म लिया और अंतिम जीवन राजस्थान में ही बिता रू हैं । इस दृष्टि से इस में राजस्थान की भाषा और संस्कृति के विषय में विशेष देने का हमारा प्रयत्न था, किन्तु उसमें हम विशेष सफल नहीं हुए । फिर भी जो कुछ हो पाया है वह विशेष उपयोगी सिद्ध होगा इसमें सन्देह नहीं है ।

आचार्य श्री जिनविजयजी के प्रति आदर रखने वाले देश-विदेश के विद्वानों ने इसमें भारतीय दर्शन, मूर्ति कला, संगीत, साहित्य, पुरातत्त्व आदि विषयों में जो लिखा है वह बहुमूल्य है । यहाँ हम विशेष रूप से डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल को याद करते हैं जिन्होंने इसके लिये भारतीय कला के विषय में लेख दिया किन्तु वे इस अभिनन्दन ग्रन्थ को देख नहीं सके । इस बीच उनका स्वर्गवास हो गया ।

आचार्य श्री जिनविजय जी का विद्वज्जगत् में जो नाम है और कार्य है उसके अनुरूप यह अभिनन्दन ग्रन्थ बना नहीं है—इसे स्वीकार करना ही चाहिए । किन्तु जो भी अल्प-स्वल्प बन पड़ा यह विद्वज्जगत् के समक्ष रख रहे हैं । इस ग्रन्थ में जो भी कमी रह गई हो—उसके लिये क्षमाप्रार्थी हूँ और इस अभिनन्दन के संयोजकों में खास कर श्री पूर्णचन्द्र जैन तथा श्री जवाहरलाल जैन को अनेक कार्यों में व्यस्त रहने पर भी यह कार्य पूरा किया एतदर्थ उनका आभार मानता हूँ ।

दलसुख मालवणिया

ला० प० विद्या मंदिर,

अहमदाबाद-६

ता० ३१-३-७१

प्रथम खंडः

जीवन परिचय

- | | | |
|--|--------------------------------|----|
| १. आचार्य श्रीजिनविजय मुनिः संक्षिप्त परिचय | श्री जवाहिरलाल जैन, जयपुर | १ |
| २. राजस्थान को मुनिजी की देन | श्री गोपालनारायण बहुरा, जयपुर | १४ |
| ३. वास्तव में वे देवकल्प हैं | पं० श्री भाबरमल शर्मा, जसरापुर | २२ |



पुरातत्वाचार्य श्री जिनविजय मुनि

[जन्म—१८८८ ई०]

आचार्य श्री जिनविजय मुनि : संक्षिप्त परिचय

पुरातत्वाचार्य श्रीजिनविजय मुनि का जन्म राजस्थान के भीलवाड़ा जिले की हुरडा तहसील के अन्तर्गत रूपाहेली नामक ग्राम में माघ शुक्ला १४ सं० १९४४ तदनुसार २७ जनवरी सन् १८८८ ई० के दिन सूर्योदय के पश्चात् हुआ। परमारवंशीय क्षत्रिय कुलीन श्री बिरधीसिंह (बडदसिंह) इनके पिता थे तथा सिरौही राज्य के देवडा वंशीय चौहान घराने के एक जागीरदार की पुत्री राजकुंवर इनकी माता थी। इस बालक का नाम किसनसिंह रखा गया, यद्यपि मा दुलार से इन्हें रणमल के नाम से पुकारती थी।

मुनिजी के पूर्वजों ने १८५७ के स्वातंत्र्ययुद्ध के समय अजमेर-मेरवाड़ा जिले में अंग्रेजों के विरुद्ध आचरण किया था, अतः प्रतिशोध के रूप में अंग्रेज सरकार द्वारा इनकी जमीन-जायदाद, जागीर आदि सब सम्पत्ति जब्त कर ली गई और इनके परिवार के अनेक लोगों को मार भी डाला गया। इनके दादा अपने दो पुत्रों—इन्द्रसिंह और बिरधीसिंह के साथ किमी तरह वच निकले और उन्होंने लगभग सारी जिन्दगी अज्ञात-वास में इधर-उधर घूमते-फिरते ही व्यतीत की। वे भटकते-भटकते रूपाहेली पहुँचे और वहाँ के ठाकुर से सहानुभूति प्राप्त करके वहाँ अपने पुत्रों को रख गये। वृद्धिसिंह सिरौही राज्य में जंगलात विभाग के अधि-कारी बने। वहीं उनका विवाह हुआ। तत्पश्चात् वे रूपाहेली लौट आये।

बुढ़ापे में वृद्धिसिंह को सग्रहणी रोग हो गया जिसका इलाज उन्होंने एक जैनयति श्री देवीहस से कराया। श्री देवीहस ने बालक की बुद्धिमत्ता और प्रत्युत्पन्नमति को देखकर उनके पिता से कहा—किसनसिंह को अच्छी तरह पढ़ाओ-लिखाओ। यह बालक कुल का मुख उज्ज्वल करने वाला होगा। सं० १९५५ में वृद्धिसिंह का देहावसान हो जाने पर परिवार एकदम निराश्रित हो गया और फलतः किसनसिंह की पढ़ाई की कुछ व्यवस्था न रही। यह देखकर यतिदेवीहस ने किसनसिंह को पढ़ाने के लिए अपने पास रख लिया। उनके यहाँ ऐसे ही ८-१० बालक और भी थे, पर कुछ समय बाद ही यतिजी अकस्मात् अपनी बैठक में तख्त पर से नीचे गिर पड़े जिससे उनकी पिंडली के पास की हड्डी टूट गई। कुछ दिन बीमार रहने के बाद वानेण के एक यति वहाँ आये जो श्री देवीहस को सेवा-सुश्रुषा के लिए अपने गाँव ले गए। किसनसिंह ने यतिजी की बड़ी सेवा की, पर तीन महिने बाद उनका देहावसान होने पर वह बालक फिर निराश्रित हो गया।

जब किसनसिंह की माता को यह समाचार मिला तो उसने किसनसिंह को रूपाहेली आजाने के लिए कहा, पर किसनसिंह के मन में तो ज्ञान तथा अध्ययन की तीव्र पिपासा जागृत हो गई थी, अतः वे रूपाहेली न आकर यति गभीरमल के कहने से उनके गाँव मड्या चले गए और वहाँ दो-ढाई साल तक अध्ययन करते रहे।

कुछ समय बाद जब यतिजी मालवे में चातुर्मास विताने के विचार से यात्रा पर निकले तो किसन सिंह भी साथ हो लिया। रास्ते में वे चित्तौड़ में एक भोजक के यहाँ ठहरे। किसनसिंह यतिजी के साथ न जाकर वहीं रुक गया और खेती करने लगा। कुछ समय बाद वहाँ खाकी साधुओं की मंडली आई उसमें अनेक युवक साधु भी थे जो नियमित रूप से अध्ययन करते थे। इस अध्ययन मंडल को देखकर किसनसिंह की अध्ययन-कामना फिर बलवान हुई और वह खेतीबाड़ी छोड़कर इस मंडली में शामिल हो गया। यहाँ उसने देखा कि इस मंडली में केवल युवक ही नहीं हैं, पर मुन्डित सिर वाली युवतियाँ भी हैं यद्यपि उनका अन्तर आसानी से मालूम नहीं पड़ता। रात में वे सब मास-मदिरा और व्यभिचार में प्रवृत्त होते हैं। यह देखकर किसनसिंह ने वहाँ से निकल भागने का संकल्प किया और साधुवेष छोड़कर एक गृहस्थ से प्राप्त धोती कुर्ता पहन कर चुपचाप रात में निकल गया। वहाँ से वाणीन, देवगढ़-वारिया, रतलाम आदि घूमता हुआ वह बदनावर आ गया, जहाँ प्रातः काल मंदिर में मांगलिक सुनाने का काम करने लगा।

बदनावर से १०-१५ कोस दूर दिग्ठाण में उन दिनों एक जैन साधु ने ६० दिन का उपवास किया था। जब उनका उपवास पूर्ण होकर पारणा हुआ तो किसनसिंह बदनावर के गृहस्थ के साथ उनके दर्शन को गया। वहाँ पर भी किसनसिंह ने स्थानकवासी जैन साधुओं को देखा और उनके अध्ययन-अध्यापन के कार्यक्रम से प्रभावित हुआ। साधु मंडली भी इस युवक की प्रतिभा से प्रभावित हुई और उन्होंने इसे साधु दीक्षा देने का विचार किया। फलतः स० १९५७ ई० की आश्विन शुक्ला १३ के दिन इस १५ वर्ष के किसन सिंह को समारोह पूर्वक जैन धर्म में दीक्षित कर जैन साधु का वेष धारण करवा दिया गया। इस साधु जीवन की चर्या का अनुसरण किसनसिंह ने लगभग ७-८ वर्ष तक किया।

अब भिक्षु किसनसिंह को स्थानकवासी जैन साधुओं की परिपाटी के अनुसार मूल सूत्रों का तथा भाषा में उनके सार का अध्ययन करना था। साथ ही पौराणिक कथाएँ और व्याख्यान देने के लिए गद्य-पद्य के अनेक उद्धरण कण्ठस्थ करने थे। वे सब उसने दो ढाई साल में ही याद कर लिये और यह इस सारी कथा में निपुण होकर मालवा, खान्देश आदि में घूमता रहा और साधु वेष और चर्या का पालन करते हुए प्रवचन आदि का कार्यक्रम पूरा करता रहा, पर इस युवक की ज्ञान-पिपासा इतने से परम्परागत ज्ञान से शांत नहीं होती थी और ऐसा लगता था कि इन साधुओं का अध्ययन बहुत ही अपर्याप्त है। फिर जैन साधुओं में ज्ञान की अपेक्षा तपस्या की अधिक प्रतिष्ठा थी और वे साठ से अस्सी दिन के उपवास करते थे, जिससे उनके सम्मान में चार चाद लग जाते थे। किसनसिंह को यह सब अनुकूल नहीं लगता था, वह अपनी ख्याति विद्वत्ता और वक्तृत्व शक्ति के आधार पर ही मानता था और जब भी ऐसे नये साधु मिलते या नए ग्रन्थ मिलते, उनसे नवीन ज्ञान जानकारी प्राप्त करने का इसका सदैव प्रयास रहता था और जो ज्ञान मिलता उसे नोट कर लेता और कण्ठस्थ करने की इसकी रुचि रहती।

स० १९६० में किसनसिंह चातुर्मास विताने के विचार से धार गया तो वहाँ एक दिन सयोग से भोज के विख्यात सरस्वती मंदिर को तोड़कर बनाई गई कमाल मोला की मस्जिद का गुम्बद ढह गया। इसमें से कुछ ऐसी शिलाएँ निकली जिन पर भोज के समय के कुछ पाठ्य ग्रन्थ खुदे हुए थे। सरकार के पुरातत्व विभाग ने उनका संग्रह किया। जब किसनसिंह ने यह बात सुनी तो वह भी उन्हें देखने पहुँचा। किसनसिंह उन्हें थोड़ा-थोड़ा पढ़ सका। उस समय विख्यात पुरातत्व वेत्ता श्री रा० गो० भाडारकर के सुपुत्र

श्रीधर रामकृष्ण भाण्डारकर भी वहाँ आये हुये थे । उन्होंने किसनसिंह को बुलवाया । किसनसिंह ने उसे पूरा पढ़ा और उसे उत्तराध्ययन सूत्र बतलाया, जिसे श्री भंडारकर ने नोट कर लिया ।

यहाँ किसनसिंह को यह आवश्यकता अनुभव हुई कि उन प्राचीन लिपियों का ज्ञान और अधिक प्राप्त करना चाहिए, पर जैन साधु स्वयं तो अधिक पढ़े-लिखे थे नहीं और गृहस्थ अध्यापक से पढ़ना पाप मानते थे, इसलिए उसके लिए नए ज्ञान प्राप्ति के द्वार खसूद लगे । कुछ समय बाद संस्कृत भाषा के एक ब्राह्मण पंडित से मिलना हुआ । उसने इनके उच्चारण की अशुद्धियाँ बतलाई और व्याकरण के ज्ञान की आवश्यकता पर जोर दिया तो किसनसिंह के मन में ज्ञान की जिज्ञासा और भी तीव्र बनी । अगले साल महाराष्ट्र के चातुर्मास के समय किसनसिंह ने मराठी भाषा सीखी और तुकाराम तथा ज्ञानदेव के अमंग कठस्थ किये । यहाँ इसका परिचय एक ऐसे साधु से हुआ जो श्वेतांबर मंदिरमार्गी संप्रदाय को छोड़कर स्थान-कवासी बना था । उसने बतलाया कि उस सम्प्रदाय में बड़े बड़े विद्वान हैं तथा ब्राह्मण पंडित उन्हें व्याकरण काव्य, अलंकार, पिंगल आदि पढ़ाते हैं, तो उनका भुकाव भी उस संप्रदाय की ओर हुआ, पर वे देखते थे कि मंडली से भागने की चेष्टा करने वाले साधु-साध्वियों को किस तरह मारा-पीटा जाता था और उस मंडली से निकल भागना कितना कठिन था, पर अब वे अधिकाधिक उद्विग्न होने लगे और वहाँ से चुपचाप किसी दिन रात को निकल भागने की सोचने लगे ।

इस साधु मंडली में से निकल भागने की कहानी अब आप उन्हीं की जबानी सुनिए .—

“ज्यो ज्यो मेरा अनुभव बढ़ता गया और कुछ ज्ञान भी बढ़ता गया त्यों त्यों मेरे मन में उस जीवन-चर्या के सबंध में अनेक सकल्प विकल्प उठने लगे । मेरा मन उस चर्या में स्थिर नहीं होने लगा । अनेक प्रकार के भिन्न भिन्न विचारों का अध्ययन, मनन करता हुआ मैं कई प्रकार के व्यक्तियों के सम्पर्क में भी आता रहा । परिणाम में उस सम्प्रदाय से निकल जाने की मेरी भावना बलवती बनी और एक दिन मैंने सवत् १९५६ के आश्विन शुक्ला १३ के उस दिगठान गाव के बाहर की बगोची में हजारों लोगों के संमुख बड़े उत्सव के साथ जो साधु भेष मैंने पहना था उसको एक अघेरी रात में गुप्तगुप्त उज्जैन के पास बहने वाली क्षिप्रा नदी में बहा दिया और मैंने फिर बदनावर के उस जैन मंदिर में रहते समय जैसा वेश धारण-कर लिया अर्थात् एक फटी हुई धोती और शरीर ढकने के लिए एक मामूली पुरानी चादर के सिवाय कोई चीज उस समय मेरे पास नहीं थी । मैं उसके दूसरे दिन उज्जैन से नागदा जाने वाली रेल की पटरी पर चलने लगा । कहा जाना चाहिए इसका कोई लक्ष्य नहीं बना और मन में यह भय हो रहा था कि पिछली रात को गुप्तगुप्त मैं उज्जैन के जिस धर्म स्थान से निकल पड़ा उस स्थान वाले लोग मेरी खोज करने के लिए इधर उधर दौड़ते हुए मेरे पीछे न आ जावें और मुझे जबर्दस्ती डरा घमकाकर वापस अपने स्थान में ले जाकर बंद न कर दें इसलिए मैंने दो चार मील रेल की सड़क पर चलने के बाद खेतों का रास्ता पकड़ा । वारिण के दिन थे, इसलिए बीच बीच में खूब वर्षा हो जानी थी । मेरे पास सिवाय एक पुरानी लट्ठे की चद्दर के और कोई वस्त्र नहीं था नीचे पहनने के लिए वैसी ही एक मामूली धोती थी । वैसी हालत में मैं जब जब पानी की मुसलाधार वर्षा आ जाती थी तो किसी एक दरख्त के सहारे बैठ जाता था । वर्षा कम होने पर फिर चल देता था । नजदीक में कहा पर कोई गांव है या नहीं इसका मुझे कोई पता नहीं था । न कोई उस वारिण की सघन झाड़ी में व्यक्ति ही दिखाई देता था । भूख अलग लग रही थी और ठंडी वर्षा के कारण शरीर भी

खूब काँप रहा था। आसिर सारा दिन इस तरह चलने के बाद एक छोटे से गाँव के पास में पहुँच गया। संध्या हो गई थी, अब घेरा छा रहा था और आकाश में काली घटाएँ उमड़ रही थी। ऐसी स्थिति में रास्ते के पास ही एक किसान का घर दिखाई दिया। किसान का घर अन्दर में बन्द था। उसके दरवाजे के आगे छोटा सा चौतरा था। उस पर गाय भैंस को बांधने के लिए रागरे के पत्तों से ढका हुआ एक छोटासा छप्पर था। उसके नीचे जाकर मैं थरथराता हुआ अपने हाथ पैर सिकोड़ कर बैठ गया। मेरी चलने की शक्ति भी अब नहीं रही जिससे मैं गाँव में जाकर कहीं किसी ठीक जगह पर आश्रय लूँ। कोई घंटे बाद एक बाहर की स्त्री उस किसान के घर पर आई और किमान का दरवाजा सज्जदाया। अन्दर में किमान ने आकर दरवाजा खोला और उसको उस स्त्री ने पूछा कि जानवर कहाँ बांधे हैं? इतने में उसको नजर उस छप्पर के एक कोने में हाथ पैर सिकोड़ कर बैठे हुए अब घेरे में मुझ पर पड़ी। पहले तो वह स्त्री चौंक गई कि यह कोई भूत आकर बैठा है। किसान तुरंत अंदर से एक घासलेट के तेल से जलती हुई चिमनी लेकर आया और उजाले में मेरी ओर आखें फाड़फाड़ कर देखने लगा। मुझे कुछ ज्वर सा भी हो रहा था पर वह किसान जरा समझदार था मुझे देखकर वह धवराया डरा नहीं परंतु धीरे से पूछने लगा कि अबे भाई तू कौन है और यहाँ यों किन लिए बैठा है? मैंने कहा-पटेल मैं एक अनजान अतिथि हूँ और उज्जैन की तीर्थ यात्रा के लिए जा रहा हूँ। आज दिन भर पिछले गांव से चलता रहा और रास्ता भूल गया इसलिए इस अबेरी रात में और बारिश की भंडी में यह एक सूना सा छप्पर देखकर विश्राम लेने की दृष्टि में आकर बैठ गया हूँ। किमान के मन में मेरी बात सुनकर दया आई और कहा कि "बाबा! चलो तुम अबेरी घर में आकर बैठ जाओ, यहाँ बारिश आवेगी तो तुम को बहुत दुख होगा। मैं उस किसान के प्रेम भरे वचन से कुछ शांति का अनुभव करता हुआ मकान के अंदर ज़िघर गाय-भैंस बंधी हुई थी उधर ही एक कोने में पड़ी हुई चारपाई पर बैठ गया। किसान मुझसे कई बातें पूछने लगा लेकिन उमका सही उत्तर मैं देना नहीं चाहता था। मैंने सिर्फ इतना ही कहा कि, बाबा, मैं किसी दूसरे देश का एक अतिथि हूँ—तीर्थयात्रा के निमित्त इसी तरह घूमता रहता हूँ। जहाँ कुछ कोई खाने को दे देता है तो वह खा लेता हूँ और ठहरने करने के लिए कोई स्थान दे देता है तो वहाँ रुक जाता हूँ। इसी तरह से मैं घूमता हुआ यहाँ पहुँच गया हूँ। मुझे उज्जैन की यात्रा करनी है इसलिए कल उधर जाना चाहता हूँ। किसान ने कोई विशेष बात पूछने की इच्छा नहीं की और मुझे एक ज्वार की रोटी और कटोरी में दूध लाकर दिया क्योंकि उसको मेरी बात से मालूम हो गया था कि मैं सारे दिन का भूखा हूँ। मैंने वह रोटी दूध के साथ खाना शुरू किया उस समय मेरे मन में आया कि पिछले ८ वर्षों तक जो साधुचर्या का बड़ी निष्ठापूर्वक और मुक्ति की प्राप्ति की कामना से अनुसरण किया उस चर्या का आज एकदम सहसा कैसे विसर्जन हो गया। मैं स्वयं आश्चर्य में निमग्न हो रहा था कि पिछले ८ वर्षों तक सूर्यास्त के बाद अन्न दूध आदि तो क्या पानी की बूद भी मुँह में नहीं डाली थी उसी चर्या का भग्न आज के इस दिन रात्रि में मैं भूखा प्यासा एक अनजान किसान के घर में पशुओं के पास बैठा बैठा ठंडी जुवार की रोटी खाकर कर रहा हूँ। मैं फिर उस चारपाई पर लेट गया। किसान अपने सोने बैठने के कोठे में चला गया उसके घर में शायद दो एक स्त्रियों के सिवाय और कोई नहीं था। बारिश बरसनी फिर शुरू हो गई और उसकी भंडी में सब निस्तब्ध होकर निद्रा देवी की गोद में लेट गये पर मुझे नींद कहाँ आनी थी। मैं पिछली रात की उस घड़ी से अपने दिन की चर्या का विचार करने लगा, जिस घड़ी में मैंने उज्जैन की लूणमंडी में स्थित अपना धर्म स्थान छोड़कर संध्या के समय शौच जाने निमित्त बाहर निकल गया था।

उस रात के व्यतीत होने पर सवेरे ही उस दयालु किसान को अपना हादिक धन्यवाद देता हुआ वहाँ से आगे के लिए चल पड़ा ।”

किसनसिंह जैसे तैसे घूमता-फिरता अहमदाबाद पहुँचा । वहाँ १०-१५ दिन भटकते रहने के बावजूद कोई मार्ग नहीं मिला । एक दिन रात को जब यह एक दुकान के सामने सो रहा था तो चोर होने के सदेह में पुलिस पकड़ कर ले गई । पूछताछ करने पर उसे छोड़ दिया गया । कोई सहारा न देखकर किसनसिंह एक होटल में चार आने रोज की मजदूरी पर प्याले-रकाबी घोंने का काम करने लगा, ताकि पेट की चिंता से मुक्त होकर लिखने-पढ़ने की ओर कुछ ध्यान दे सके । खाली समय में किसनसिंह जैन उपासरो का चक्कर लगाता और तलाश करता कि कहा पढ़ाई की अच्छी व्यवस्था है । वहाँ से पता चला कि पालनपुर में कोई अच्छा केन्द्र है । किसनसिंह अहमदाबाद छोड़कर पालनपुर चला गया, पर वहाँ भी निराशा ही हाथ लगी । किसी साधु ने वहाँ बतलाया कि पाली में ऐसा उपासरो है जहाँ पंडितगण पढ़ाते हैं । किसनसिंह वहाँ जा पहुँचा और मुनि सुन्दर विजय के पास रहने लगा । मुनि स्वयं तो खास पढ़े-लिखे नहीं थे, पर उन्होंने किसनसिंह की पढ़ाई की समुचित व्यवस्था करवा दी । यहाँ मार्गशीर्ष शुक्ला ७, १९६६ के दिन पाली के पास भाखरी पर बने जैन मंदिर में उन्होंने इस बार जैन श्वेतांबर मूर्तिपूजक सम्प्रदाय की साधु-दीक्षा स्वीकार की, मुनि वेष धारण किया और इस बार सम्प्रदाय के व्यवहार के अनुसार उनका नाम जिनविजय रखा गया और उस दिन से वे इस नाम से संबोधित होने लगे ।

दीक्षा के कुछ समय बाद मुनिजी व्यावर गये जहाँ उनकी भेंट आचार्य विजयबल्लभ सूरि से हुई जो अपने शिष्यों के साथ गुजरात जा रहे थे । उनके साथ २-३ पंडित भी थे । अपनी अदम्य ज्ञान-पिपासा के कारण मुनिजी इनके साथ हो लिये । फिर पालनपुर होकर बड़ौदा आये । इस समय तक उनका अध्ययन काफी विस्तृत हो गया था और इतिहास तथा शोध सबकी रुचि भी परिपक्व होती जा रही थी । “टांड राजस्थान” के पढ़ने से राजस्थान तथा मेवाड़ के अतीत की ओर भी उनका आकर्षण बढ़ा । पाटन में हस्तलिखित ग्रंथों, तथा ताडपत्र पर लिखे प्राचीन ग्रंथों का ऐतिहासिक दृष्टि से अध्ययन किया । मेवाड़ के प्रसिद्ध जैन तीर्थ श्रीऋषभदेव केसरयाजी की यात्रा भी इन्होंने की । इसके बाद मेहसाना में चातुर्मास किया । इन्हीं दिनों मुनिजी का परिचय आचार्य श्री कातिविजय, उनके शिष्य श्री चतुरविजय तथा प्रशिष्य श्री पुण्य विजय से हुआ । ये सब इनकी प्रेरणा तथा सक्रिय सहयोग के स्रोत रहे हैं । मुनिजी ने आचार्यवर के स्मारक रूप में श्री कातिविजय जैन इतिहास माला का प्रारम्भ किया । इसमें अनेक महत्वपूर्ण ग्रंथों का प्रकाशन हुआ और विद्वानों के द्वारा इनका अच्छा अभिनन्दन हुआ ।

मुनिजी १९०८ से ही ‘सरस्वती’ पढ़ने लगे थे । गुजराती में लेख भी दीक्षा के पश्चात् लिखने लगे थे जो साप्ताहिक ‘गुजराती’ ‘जैन हितेयी’ तथा दैनिक ‘मु बई समाचार’ में छपते थे । मुनिजी ने प्रसिद्ध जैन वैयाकरण शाकटायन के पाटन भंडार में प्राप्त अन्य ग्रंथों के संबन्ध में एक लेख सरस्वती में छपने भेजा । इस पर आचार्य महावीर प्रसाद द्विवेदी ने पाटन के जैन भण्डारों के संबन्ध में विस्तृत जानकारी माँगी, जो लेख के रूप में सरस्वती में छपी । इन लेखों तथा अपने संपादित ग्रंथों के कारण मुनिजी न केवल गुजराती साहित्याकाश में बल्कि हिन्दी जगत में भी चमकने लगे ।

बडौदा-निवास के समय में ही मुनिजी का वहां नवस्थापित गायकवाड ओरिएण्टल सिरीज के मुख्य कार्यकर्त्ता श्री चिमनलाल डाह्याभाई दलाल से परिचय हुआ जो समानशील और समव्यसन के कारण प्रगाढ मैत्री में बदल गया तथा परिणामस्वरूप कुमारपाल प्रतिबोध नामक वृहत्काय प्राकृत ग्रन्थ मुनिजी द्वारा संपादित होकर प्रकाशित हुआ।

इसी समय पूना में भाण्डारकर प्राच्य विद्या सशोधन मंदिर की स्थापना हुई। इस संस्थान के संस्थापकों का एक शिष्ट मंडल बम्बई के जैन समाज से मिलने आया। मुनिजी इस समय बम्बई में ही चातुर्मास कर रहे थे। मंडल का परिचय इन से भी हुआ और उसने मुनिजी को पूना आने का निमन्त्रण दिया। चातुर्मास के पश्चात् मुनिजी पदयात्रा करते हुए पूना पहुंचे। इस संस्थान को देखकर वे बड़े प्रसन्न हुए और स्वयं भी उसके विकास में यथाशक्ति योग देने का निश्चय करके वहीं रह गए। यही उन्होंने जैन साहित्य सशोधक समिति की स्थापना की और जैन साहित्य सशोधक नामक त्रैमासिक खोज पत्रिका और ग्रन्थमाला का प्रकाशन प्रारम्भ कर दिया।

मुनिजी का पूना-निवास उनके जीवन में नया मोड़ देने वाला साबित हुआ। १९१६-१७ से वे पूना में रहने लगे थे। उनके निवास का स्थान लोकमान्य तिलक के निवास के निकट ही था। इतिहास, प्राचीन संस्कृति तथा शोध में लोकमान्य की रुचि और ज्ञान भी अगाध था; अतः दोनों में शीघ्र ही परिचय हो गया और मुनिजी लोकमान्य की देश की स्वाधीनता के लिए तडप तथा उनके राजनैतिक विचारों से अत्यन्त प्रभावित हो गए। कुछ क्रांतिकारी विचारों के युवकों के ससर्ग में भी वे आये। राजस्थान के प्रसिद्ध क्रांतिकारी श्री अर्जुनलाल सेठी से भी उनका वही परिचय तथा मैत्री हुई। उनकी विचार धारा भी उसी ओर बहने लगी।

मुनिजी के हृदय में फिर अतर्द्धन्द खड़ा हो गया। जैन श्वेतावर मूर्तिपूजक साधुचर्या भी उन्हें खलने लगी। देश की पराधीनता की परिस्थिति में निष्क्रिय से तथा बाह्य त्यागी जीवन से उन्हें अरुचि हो गई और वे पुनः कोई नया मार्ग खोजने लगे। १९१९ में वे पूना में ही सर्वेट्स ऑफ इण्डिया सोसाइटी के भवन में महात्मा गांधी से मिल चुके थे और उनके साथ विचार विनिमय करके उनके आश्रम में प्रविष्ट होने का विचार भी बना था, पर अतः जब असहयोग आंदोलन उन्होंने प्रारम्भ किया और अंग्रेजी शिक्षा के बहिष्कार के साथ तथा उसके स्थान पर राष्ट्रीय शिक्षा के विचार को मूर्त रूप देने के लिए अहमदाबाद में राष्ट्रीय विद्या पीठ स्थापित करने की योजना बनने लगी तब गांधीजी ने मुनिजी को याद किया।

इसके बाद की घटना का जिक्र मुनिजी के शब्दों में ही जानना अधिक रुचिकर होगा :—

“महात्मा जी का बंबई आने का और उनसे मुझे मिलने का जब संदेश मिला तो मैं अकस्मात् बड़ी असमंजसता की स्थिति में पड़ गया। यदि मुझे महात्माजी से मिलना है तो कल ही यहाँ से रेलगाड़ी में बैठकर मुझे बंबई पहुँचना चाहिए। गुजरात राष्ट्रीय विद्यापीठ की स्थापना व योजना के बारे में इससे पहले मेरे मित्रों द्वारा मुझे काफी जानकारी मिल गई थी और बहुत ही निकट समय में उसकी स्थापना होने वाली है और उसमें मुझे निश्चित रूप से योग देना है यह भी मेरे कई मित्रों ने सूचित कर दिया था। इन सब बातों

को ध्यान में रखते हुए मैंने तुरत ही बम्बई जाने का निश्चय कर लिया । यह दिन भी आश्विन शुक्ला त्रयोदशी का था । जिस बोर्डिंग हाउस में मैं रहता था उसमें कई कालेज के विद्यार्थी भी रहते थे जो फर्गुसन कॉलेज और एंग्रीकल्चर कॉलेज आदि में पढ़ रहे थे । वे विद्यार्थी मेरे सब भक्त थे । मैंने उनमें से एक विश्वस्त विद्यार्थी को अपने पास बुलाया और कहा कि मुझे आज किसी विशेष कार्य निमित्त रेलगाड़ी में बैठकर जाना है सो तुम मुझे स्टेशन पर लेजाकर टिकट लेकर गाड़ी में बिठा दो और यह बात किसी से कहना मत । बोर्डिंग हाउस के जिस कमरे में मैं रहता था उसमें मेरी पुस्तकें वगैरह का बहुत कुछ सामान था । उसके ताला लगाकर उसकी चाबी मैंने उस विद्यार्थी को दे दी और मैं केवल अपने पहने हुए साधुवेश वाले कपड़ों के साथ स्टेशन पर चला गया । विद्यार्थी ने मुझे टिकट लाकर गाड़ी में बिठा दिया और उस आश्विन शुक्ला त्रयोदशी के दिन तीन बजे की गाड़ी में बैठकर बम्बई के लिए रवाना हो गया । पिछले ६ वर्षों तक पाद भ्रमण करते रहने के बाद 'केवल एक दफे प्राणघातक बीमारी के प्रसंग को छोड़कर यह मेरी प्रथम रेल यात्रा थी । इस यात्रा के साथ ही मेरी जीवन यात्रा ने भी और नया मोड़ लिया जो मेरे जीवन के सिंहावलोकन की दृष्टि से अधिक महत्व की बनी । गाड़ी में बैठने के साथ ही मेरे मन में कई प्रकार की तरंगें उछलने लगी । उस समय १९५६ वाला वह आश्विन शुक्ला त्रयोदशी का स्मरण हुआ जिस दिन मैंने साधु जीवन की चर्या के पथपर चलना प्रारम्भ किया था और आज का यह आश्विन शुक्ला त्रयोदशी का दिन अब किसी और ही प्रकार के जीवन पथ पर ले जाने की सूचना दे रहा है । बम्बई आने तक रास्ते में मुझे अनेक प्रकार के विचारों का ऊहापोह होता रहा । महात्माजी के पास जाकर क्या बातचीत होगी और अहमदाबाद में स्थापित होने वाले राष्ट्रीय विद्यापीठ में मेरा क्या उपयोग हो सकेगा इत्यादि बातें मैं सोचता रहा । शाम को ७ बजे गाड़ी जब बोरी बंदर स्टेशन पर पहुँची तो मैं गाड़ी में से उतरकर छोड़ा गाड़ी कर गिरगाव में चंदावाड़ी नामक स्थान में जा उतरा । उस बाड़ी में मेरे अत्यंत घनिष्ठ मित्र श्री नाथूरामजी प्रेमी रहते थे । प्रेमीजी का सबब मेरे साथ बहुत वर्षों से था । वे बारबार पूना में मेरे साथ आकर रहा करते थे और साहित्य विषयक अनेक कामों में योग देते रहते थे । उनको मेरी भावना और विचार की अच्छी कल्पना थी और आगामी स्थापित होने वाले गुजरात के राष्ट्रीय विद्यापीठ आदि के विषय में भी वे सब बातों से सुपरिचित थे । मुझे उसका सदेश पहुँचाने की भी सब खबर देने वाले स्व सेठ श्री जमनालालजी वजाज उस समय बम्बई ही में थे और उन्हीं के द्वारा मुझे महात्माजी से मिलने का सदेश मिला था और उन्होंने प्रेमीजी से भी इस बात का जिक्र कर रक्खा था अतः मेरा वहाँ पहुँचना उनके लिए कोई आश्चर्यजनक न था । दूसरे दिन सबेरे प्रेमीजी के साथ मैं महात्माजी जिस मणि भवन में ठहरे हुए थे उनसे मिला । महात्माजी ने प्रसन्न भाव से मुझे पूछा कि कब आ गए ? मैंने संक्षेप में सारी बात कही, तो उन्होंने कहा यहाँ मैंने आपको सदेश भिजवाया था और अहमदाबाद में आपके सब साथी गुजरात विद्यापीठ में आपको सहयोग लेना चाहते हैं इसलिए उनके साथ मिलकर विद्यापीठ की सारी योजना बनानी है, अतः मैंने आपको बुलाया है । आज रात को ही यहाँ से अहमदाबाद चलना है सो आप भी मेरे साथ चलो । सेठ जमनालालजी वजाज भी उस समय वहाँ बैठे थे । महात्माजी ने उनसे कहा कि इनकी टिकट, वगैरह का इन्तजाम कर दिया जाय क्योंकि महात्माजी जानते थे कि मैं अपने पास कोई रुपया-पैसा नहीं रखता तथा रेलगाड़ी में बैठने का भी यह पहला ही प्रसंग है । सेठजी ने मेरे लिए एक II Class का टिकट ले दिया और मैं चंदावाड़ी से प्रेमीजी के साथ कोलावा स्टेशन पर पहुँच गया जहाँ से उन दिनों गुजरात में अहमदाबाद के लिए चलता था । गाड़ी में मेरी सीट II Class के उस कम्पार्टमेंट के बगल में थी

जिममे महात्माजी की सीट रिजर्व थी। महात्माजी के साथ उम्र समय कीन ये इमका मुझे ठीक स्मरण नहीं है। मैं तो गाड़ी में जाकर बैठ गया और प्रेमीजी तथा एक अन्य मेरे बेंस ही प्रात्मीय स्वजन भी वहा पहुंचा गए थे। महात्माजी ठीक गाड़ी चलने के पहले ५ मिनट वहा पहुंचे—मेठजी जमनालालजी वगैरह उनके साथ थे। जैसे ही महात्माजी अपने बैठने के डिब्बे के पास पहुंचे तुरन् उन्होंने जमनालालजी ने पूछा कि जिन विजय जी आगए या नही और मालूम होने पर कि मैं पहुंच गया हू तुरन् वे मेरी सीट के मागने आए और पूछा कि क्यों ठीक आ गए हो ना, बैठने करने की पूरी सुविधा है न ? मैंने नम्रता के साथ कहा कि आपकी कृपा में सब कुछ ठीक है और फिर बोले कल सुबह तो अपने को आनंद स्टेशन पर उतरना है क्योंकि वहा में शरद पूर्णिमा के निमित्त डाकोर में बड़ा मेला लगता है वहा पर सभा रक्की गई है अतः वहा जाना आवश्यक होगा। वहा में फिर अहमदाबाद जावेंगे। इतने ही में गाड़ी के इजन ने सीटी दे दी और महात्माजी अपने कम्पार्टमेंट में जाकर बैठ गए, मैं शायद जिन्दगी में पहली बार रेल के II Class में बैठा। मारी रात मुझे अपने मनोमन्यन में डूबे रहने का आनंद आता रहा, इसलिए मैंने नींद को अपने पाम नहीं आने दिया।

सबेरे गाड़ी आनंद स्टेशन पर पहुंची। वहा पर कई लोग अहमदाबाद से भी आये हुऐ थे उनमें स्व. C. F. Andrews भी शामिल थे। हम लोग स्टेशन के पास कोई छात्रालय या विद्यालय या वहां पर ठहराये गए। महात्माजी ने श्री Andrews को मेरा परिचय कराया क्योंकि उस समय मेरा वेप जैन साधु का था जो उपस्थित अन्य लोगो में विलक्षण सा लग रहा था। महात्माजी ने श्री Andrews से कहा कि यह एक जैन साधु हैं और पूना में शिक्षा और साहित्य विषयक बहुत कुछ काम कर रहे हैं। अहमदाबाद में जो हम राष्ट्रीय विद्यापीठ की स्थापना करने जा रहे हैं उसमें इनकी सेवा की आवश्यकता है इत्यादि। उसके दो-तीन घंटे बाद सब लोग डाकोर गए जहा पर सभा हुई और महात्माजी ने अपने असहकार विषयक कार्यक्रम की योजना लोगो के सामने रखी। सरदार वल्लभ भाई पटेल भी वहा उपस्थित थे। दूसरे दिन सबेरे की गाड़ी से अहमदाबाद पहुंचे। महात्माजी ने मुझे अपने साथ ही मोटर में बिठाया और सावरमती आश्रम में ले गए वहा पर स्व. सेठ पून्जाभाई हीराचंद उपस्थित थे जो गुजरात प्रातीय कांग्रेस समिति के कोषाध्यक्ष थे। वे सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञ श्रीमद् राजचंद्र के अनुयायियो में से एक प्रमुख व्यक्ति थे। उन्होंने श्रीमद् राजचंद्र के नाम से कोई ज्ञान प्रसारक संस्था की स्थापना के लिए महात्माजी को ५०,००० का दान दे रखा था। महात्माजी ने उनको कहा कि जिन विजयजी जैन साहित्य और तत्त्वज्ञान के विद्वान हैं, पूना में साहित्य और शिक्षा विषयक अच्छी प्रवृत्ति करते रहते हैं, वहा के विद्वानों में इनका अच्छा आदर है, ये आप यहां स्थापित होने वाले राष्ट्रीय विद्यापीठ में अपनी सेवा देना चाहते हैं और इसलिए मैंने इनको यहां बुलाया है। श्री किशोरलाल भाई, नरहरिभाई आदि से इनको मिलाना है जिनके साथ बैठकर विद्यापीठ की योजना का विचार किया जायगा। पून्जाभाई को खासकर के कहा कि इन्होंने मुझे श्रीमद् राजचंद्र के कोई स्मारक निमित्त जो ५०,००० दे रखे हैं उनका उपयोग कैसे किया जाय उस विषय में भी इनसे तुम विचार विनिमय करो। महात्माजी ने मेरा आसन अपने ही बैठने के कमरे में लगवाया और तुरन् कस्तूरबा से कहा कि ये जिनविजयजी गरम पानी पीते हैं और 'कदमूल' आदि नहीं खाते हैं क्योंकि, मैं तब तक जैन साधु की जीवन चर्या का ही यथावत् पालन कर रहा था, अतः इस बात को ध्यान में रखकर महात्माजी ने कस्तूरबा को उक्त प्रकार की सूचना दी। मैं वहां महात्माजी के साथ ४-५ दिन ठहरा और जब-जब भी समय मिलता था उनसे अनेक प्रकार की बातें होती रहती थी। गुजरात विद्यापीठ की योजना के विषय में मेरी श्री किशोरलाल भाई तथा नरहरिभाई

एवं मेरे अन्य विद्वान मित्र श्री इन्दुलाल याज्ञिक, रामनारायण पाठक, रसिकलाल पारीख आदि से भी यथेष्ट विचार विनिमय और चर्चा-वार्ता हुई। परिणामस्वरूप गुजरात विद्यापीठ में अपनी सेवा समर्पित करने का मैंने निश्चय किया और फिर मैंने महात्माजी से अपनी बातें यथायोग्य निवेदन की। मैंने महात्माजी से निवेदन किया कि मुझे अपने जीवनक्रम में आपात परिवर्तन करना अपेक्षित है—मैं अपनी भावना के अनुकूल ही अपना वेप तथा जीवन व्यवहार रखना चाहता हूँ। वर्तमान में जो आचार-व्यवहार है वह मेरे मानसिक मथन के अनुरूप तथा अनुकूल नहीं है इसलिए मैं अब इस वेप का भी त्याग करना चाहूँगा और अपने आहार-विहार आदि बातों में भी परिवर्तन करना होगा। मैं एक साधु के रूप में अपने आपको प्रसिद्ध नहीं होने देना चाहता, परन्तु मैं देश का एक सामान्य सेवक बनना चाहता हूँ और इसके लिए मुझे विद्यापीठ में संयुक्त होने के पहले एक जाहिर वक्तव्य द्वारा अपने मनोभाव स्पष्ट करने होंगे और यह सब मैं अब यहाँ से वापस पूना जाकर वहीं अपने स्थान में बैठकर तय करूँगा और फिर मैं विद्यापीठ की स्थापना के समय यहाँ उपस्थित होऊँगा—महात्माजी ने मेरे सब विचार बड़ी सहानुभूति के साथ सुने और कहा कि ऐसा करना तुम्हारे लिए उपयुक्त ही है।

महात्माजी से विदा होकर मैं कठियावाड़ में बढवाण के पास एक छोटे से लीमली नामक गांव में गया वहाँ पर मेरे अनन्य सुहृद् एवं चिरसाथी प० सुखलाल जी कुछ बीमारी के कारण टिके हुए थे उनकी तबीयत के समाचार पृच्छने तथा अहमदाबाद के राष्ट्रीय विद्यापीठ में संयुक्त होने तथा महात्माजी से हुए विचार विमर्श के बारे में सारी बातें करनी थी इसलिए मैं लीमली पहुँचा।”

अहमदाबाद से चलकर मुनिजी काठियावाड़ में बढवाण के निकट लीमली नामक स्थान में गये जहाँ उनके अनन्य सुहृद् तथा चिरसाथी प्रज्ञाचक्षु प० सुखलाल बीमारी के कारण ठहरे हुए थे। वहाँ उन्होंने महात्मा गांधी के साथ हुई सारी बातचीत की चर्चा की और विचार-विमर्श करके अपना अगला कार्यक्रम निश्चित किया। तदनुसार जब गुजरात विद्यापीठ की स्थापना हुई तब उसके अन्तर्गत प्राचीन साहित्य और इतिहास के अध्ययन एवं सशोधन के लिए गुजरात पुरातत्त्व मंदिर का भी निर्माण किया गया और मुनिजी राष्ट्र की सेवा के व्रती बने और मुनि-वेश तथा जीवन-चर्या में आवश्यक परिवर्तन करके उन्होंने राष्ट्र सेवक के रूप में उक्त मंदिर के नियामक का पद स्वीकार कर लिया। यहाँ भी मुनिजी ने पुरातत्त्व मंदिर ग्रन्थावली की स्थापना की जिसके अन्तर्गत अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ।

लगभग ८ वर्ष तक मुनिजी विद्यापीठ में रहे। इस समय गुजरात विद्यापीठ की पुनर्रचना होने लगी और हरेक कार्यकर्ता के लिए एक प्रतिज्ञापत्र बनना लाजमी हुआ जिसमें एक मान्यता यह भी थी कि केवल अहिंसा में ही भारत को स्वराज्य प्राप्त हो सकता है। मुनिजी तो प्रारंभ से ही बंधनों के प्रति विद्रोही रहे थे, अतः उन्होंने विद्यापीठ की सेवाओं से मुक्त होने का निश्चय किया। सुयोग यह भी बना कि कुछ ही समय पूर्व जर्मनी में भारतीय विद्या के कुछ मान्य विद्वान, जिनमें हाइनरिख ल्यूडर्स, ओडॉरिंग ग्लेजनोव आदि शामिल थे, भारत-भ्रमण के लिए आये थे और उन्हें कुछ महत्त्वपूर्ण प्राचीन ग्रन्थों पर विचार-विनिमय तथा सवादन की दृष्टि से जर्मनी आने का निमन्त्रण दे गये थे। इसे स्वीकार कर मुनिजी गांधीजी की सम्मति से १९२८ में जर्मनी चले गये और यहाँ लगभग छह वर्ष रहे। जर्मनी में मुनिजी ने बौद्ध, हैम्बर्ग, और नाइपिट्सग विश्वविद्यालयों के प्राच्य-विद्या के विद्वानों से गभीर विचार-विमर्श किये और घनिष्ठ परिचय प्राप्त किया। वर्तन में मुनिजी ने

भारत-जर्मन मित्रता बढ़ाने और दृढ़ करने की दृष्टि से एक राष्ट्रीय भावना-युक्त मुस्लिम मित्र की सहायता से हिन्दुस्तान हाउस के नाम से एक संस्थान की स्थापना की ।

मुनिजी को लगा कि जर्मनी में गांधीजी, रवीन्द्रनाथ ठाकुर तथा भारत के बारे में जानने की तीव्र जिज्ञासा है, इसकी पूर्ति के लिए विचार-विनिमय का एक केन्द्र आवश्यक है । दूसरी बात यह अनुभव में आई कि जर्मनी में भारतीय काफी संख्या में रहते हैं तथा आते-जाते हैं, इनके आपस में मिलने और ठहरने का भी कोई स्थान नहीं है । तीसरी बात यह कि इस सारे विचार-विनिमय और संपर्क में भोजनालय का महत्वपूर्ण स्थान है जिसमें निरामिष भोजन की भी व्यवस्था हो । इन तीनों कमियों की पूर्ति की दृष्टि से २४ अगस्त १९२८ को इस हाउस का उद्घाटन श्री शिवप्रसाद गुप्त के हाथों हुआ । हिन्दुस्थान हाउस बर्लिन में भारत-जर्मन संपर्क और सुविधा का उत्तम केन्द्र बना और मुनिजी के भारत आ जाने के बाद भी भारत के अनेक गण्य-मान्य नेता, विद्वार्थी, व्यापारी आदि उससे लाभान्वित होते रहे । पिछले महायुद्ध के अवसर पर नेताजी सुभाषचन्द्र बोस भी कुछ समय वहाँ रहे थे ।

मुनिजी १९२९ के दिसम्बर मास में जर्मनी से वापिस लौटे और लाहौर के कांग्रेस अधिवेशन में शामिल हुये । लाहौर-कांग्रेस के द्वारा पूर्ण स्वाधीनता का प्रस्ताव स्वीकार किया गया । मुनिजी गांधी जी से मिले और उन्होंने पुनः जर्मनी जाने का अपना इरादा प्रकट किया तो महात्मा जी ने कहा—अब हमें देश में ही तुम्हारे जैसे लोगों की अत्यंत आवश्यकता है । मैं तुम्हें विदेश जाने की कैसे सलाह दे सकता हूँ ? फलतः मुनिजी का जर्मनी जाने का विचार समाप्त हो गया ।

कलकत्ते के प्रमुख जैन साहित्यानुरागी श्री बहादुर सिंह सिंघी के निमन्त्रण पर मुनिजी १९३० में कलकत्ते गये और वहाँ से वे शांति निकेतन गये और अपने चिर-परिचित मित्र श्री क्षिति मोहन से वहीं मिले । गुरुदेव उस समय बाहर गये हुये थे । शांति निकेतन को देखकर मुनिजी का हृदय हर्षित हुआ और यह भाव उठा कि इस तपोवन में ४-६ महीने रहकर जीवन में समृद्धि एवं मूल्यवान् स्मृतियों की वृद्धि प्राप्त करनी चाहिये । शांति निकेतन से लौटने पर श्री सिंघी ने उनसे कहा कि वे अपने पूज्य पिता की स्मृति में ज्ञान-प्रसार एवं साहित्य-प्रकाशन का कोई सुधार-कार्य करने की सोच रहे हैं । विशद चर्चा और विचार-विनिमय के पश्चात् शांति निकेतन में सिंघी जैन ज्ञानपीठ की स्थापना की योजना बनी और मुनिजी ने अपनी सेवाएँ इस कार्य के लिए अर्पित करना स्वीकार किया ।

इसी बीच १२ मार्च को गांधी जी ने नमक सत्याग्रह के लिए 'दाडी कूच' का प्रारम्भ कर दिया । इससे स्वाभाविक रूप से ही गुजरात में बड़ी हलचल मची । घरासना का मरकरी नमक डिपो सत्याग्रहियों के कार्य का मुख्य क्षेत्र बना । मुनिजी भी ७५ स्वयं सेवकों की बड़ी टोली के साथ घरासना के लिए अहमदाबाद से रवाना हुए, पर गाडी रवाना होने के १५-२० मिनट बाद ही एक छोटे स्टेशन पर गिरफ्तार कर लिये गये और वक्तव्य लेकर तुरत ही उन्हें ६ मास के सपरिश्रम कारावास की सजा दे दी गई । उन्हें 'ए' क्लास दिया गया । उसी रात वे लोग बम्बई में 'वरली चाल' की काम-चलाऊ जेल में लाये गये और कुछ दिन वहाँ रखकर उन्हें नासिक जेल में भेज दिया गया । वहाँ श्री जमनालाल बजाज, श्री नरीमान, डा० चौकसी, श्री रणछोड भाई सेठ, श्री मुकुंद मालवीय आदि भी साथ में थे ।

नासिक जेल में ही मुनिजी का परिचय श्री कन्हैयालाल माणिक्य लाल मुशी से हुआ जो धीरे २ उन्मुक्त सौहार्द में विकसित होता गया । स० १९८६ की विजया दशमी को वे जेल से छूटे । श्री जमना लाल

बजाज तथा श्री मुंशी ने उन्हें पुनः साहित्य-सेवा की प्रेरणा दी और कलकत्ते से श्री बहादुर सिंह सिंघी का भी बराबर आग्रह बना रहा। परिणामस्वरूप १९३० के दिसम्बर मास में वे अपने कुछ सहकारियों और विद्यार्थियों के साथ शांति निकेतन चले गये और वहाँ सिंघी जैन ज्ञान पीठ तथा सिंघी जैन ग्रन्थ माला का प्रारम्भ हो गया। ग्रन्थमाला का पहला ग्रन्थ प्रबन्ध चिंतामणि उसी समय प्रकाशित हुआ। शांति निकेतन में एक जैन छात्रावास भी मुनिजी ने प्रारम्भ कर दिया। इन सब का व्ययभार श्री बहादुर सिंह सिंघी ही उठाते थे। मुनिजी शांति निकेतन में लगभग तीन वर्ष रहे। बंगाल का जलवायु उनके अनुकूल नहीं रहा और वे अस्वस्थ रहने लगे, इस लिए उनका विचार अपना कार्य केन्द्र शांति निकेतन के बजाय अहमदाबाद या बम्बई में रखने का बनने लगा।

उन्हीं दिनों उदयपुर में श्री केसरियाजी तीर्थ के सबंध में जैनो के श्वेताम्बर तथा दिगम्बर संप्रदायो में विवाद, चर्चा और मुकद्दमे बाजी हुई। इस सिलसिले में पुराने शिलालेखों, ग्रन्थों आदि को पढ़कर प्रमाण तैयार करने की जिम्मेदारी मुनिजी पर आई। इसी दौरान श्री मोतीलाल सीतलवाड और श्री कन्हैया लाल मुंशी जैसे धुरधर वकील उदयपुर आये। श्री मुंशी ने भारतीय विद्या भवन की स्थापना की बात मुनिजी के सामने रखी और सहयोग देने को कहा।

उदयपुर से लौटते समय मुनिजी तथा श्री बहादुर सिंह सिंघी दोनों चित्तौड़गढ़ गये। वहाँ से अजमेर की ओर आते समय सूर्योदय के लगभग रूपाहेली स्टेशन के पास से गुजरे तो मुनिजी अपनी जन्मभूमि को देखकर बड़े विह्वल हो गये। मालूम नहीं चित्तौड़गढ़ और रूपाहेली के सबंध में क्या भावना उठी जो बाद में पल्लवित हुई। वामन वाड में वे मुनि शांति विजय जी से मिले और वहाँ से अहमदाबाद चले गये।

श्री मुंशी का अनुरोध तीव्रतर होता गया और मुनिजी को अपने परम मित्र पं० सुखलाल के अपैन्डीसाइटिस के आपरेशन के सिलसिले में बम्बई रहना पड़ा। फलतः उन्होंने भारतीय विद्या भवन के कार्य में सहयोग देना तय किया। सिंघी जैन ग्रन्थ माला के कार्य को भी भवन के कार्य के साथ मिला दिया और दोनों काम साथ चलने लगे।

इसी बीच १९४२ का 'भारत छोड़ो आंदोलन' प्रारंभ हुआ और भवन के बहुत से विद्यार्थी इस आंदोलन में शरीक होने चले गये। मुनिजी का मन भी बहुत उत्तेजित और व्याकुल होने लगा। वे स्थान-परिवर्तन करके अहमदाबाद आ गये, पर यहाँ तो आंदोलन और भी तीव्र था। मुनिजी इसी अन्तर्द्वन्द्व में फसे थे कि उन्हें जैसलमेर से आचार्य श्री जिनहरि सागर का निमंत्रण वहाँ के ज्ञान भण्डारी को देखने और उन्हें व्यवस्थित करने का निमंत्रण मिला। मुनिजी ने जैसलमेर जाने की तैयारी की और ३० नवम्बर १९४२ को वे अहमदाबाद से जैसलमेर को रवाना हो गये। जैसलमेर में वे लगभग ५ महीने ठहरे। वहाँ उन्होंने लगभग २०० ग्रन्थों की प्रतिलिपियाँ करवाईं और १ मई १९४३ को वे वापिस अहमदाबाद चले गये और वहाँ से बम्बई जाकर अपने काम में लग गये।

१९४७ में मुनिजी श्री मुंशी के साथ उदयपुर के महाराणा की इच्छानुसार प्रताप विश्वविद्यालय की योजना बनाने और उसे कार्य रूप में परिणत करने के प्रयास में सलग्न हुये पर वह योजना देश की स्वतंत्रता की घोषणा और देशी राज्यों के विलीनीकरण के साथ ही भविष्य के गर्भ में विलीन हो गई।

और मुनिजी फिर पूर्ववत् भारतीय विद्या भवन के निर्देशक रूप में ग्रन्थों के संपादन-प्रकाशन और विद्यार्थियों को डॉक्टरेट के अध्ययन में मार्गदर्शन करते रहे ।

मुनिजी के मन में देश और समाज की कठिनाइयों और समस्याओं के सवध में सदा चिंतन चलता ही रहता था । आजादी के बाद खाद्य समस्या जैसे-जैसे गंभीर रूप पकड़ती गई, वैसे २ मुनिजी का ध्यान भी कृषि, अन्न उत्पादन, शरीरश्रम और स्वावलंबन की ओर अधिकाधिक होता गया और उनके मन में किसी गांव में जाकर बैठ जाने और कम से कम अपने उपयोग का अन्न स्वयं उत्पन्न करने की भावना तीव्र होती गई । इसके लिए उन्होंने अनेक गांव देखे । अतः में चित्तौड़ के पास चदेरिया गांव उन्हें पसंद आया, क्योंकि चित्तौड़-गढ़ के समीप रहने की हार्दिक इच्छा थी । वे माता की सेवा तो नहीं कर सकते थे, पर मातृभूमि की सेवा अवश्य कर सकते थे । उनके मन में राणा प्रताप, भक्त मीरा और आचार्य हरिभद्र सूरि की भूमि के प्रति बड़ा आकर्षण था अतः उन्होंने उस गांव में पुठौली के ठाकुर से कुछ भूमि प्राप्त कर २८ अप्रैल १९५० के दिन वहाँ सर्वोदय साधना आश्रम की स्थापना कर दी ।

इधर राजस्थान के एकीकरण के पश्चात् जब प्रथम लोकप्रिय मंत्रि मंडल ने शासन की बागडोर सभाली तो राजस्थान की उन्नति और समृद्धि की अनेक योजनाओं का जन्म हुआ । उन्हीं में एक योजना राजस्थान के प्राचीन हस्तलिखित साहित्य के संग्रह, संरक्षण और प्रकाशन की भी थी । मुनिजी के परामर्श से राजस्थान पुरातत्व मंदिर की योजना ने साकार स्वरूप ग्रहण किया और १३ मई १९५० के दिन इस संस्थान की स्थापना हुई और मुनिजी को इसका सम्मान्य सचालक नियुक्त किया गया । इस प्रकार अब मुनिजी की शक्ति दो कामों में लगी । एक भूमि साफ करना, खेती करना और आवास के स्थान बनाना और दूसरा पुरातत्व भंडार के काम को जमाना और बढ़ाना । मुनिजी पूरे मनोयोग से इन दोनों कार्यों में जुट गये । १९५२ में मुनि जिनविजय जर्मनी की विश्वविख्यात ओरिएण्टल सोसाइटी (Deutsche Morgenlandische Gesellschaft) द्वारा उसके सम्माननीय सदस्य चुने गये । अत्यन्त अल्प सख्या के भारतीयों को यह सम्मान प्राप्त हुआ है । मुनिजी को यह सम्मान भारतीय विद्या की शोध को प्रोत्साहन देने में जो महान् कार्य गत वर्षों में उन्होंने किया उसकी सराहना और मान्यता के रूप में प्राप्त हुआ । मुनिजी ने उक्त सोसाइटी को तत्सम्बन्धी पत्र के उत्तर में लिखा—'मैं स्वयं को सम्मान के योग्य नहीं मानता । मेरा विश्वास है कि यह प्रतिष्ठा मुझे न व्यक्तिगत नाते मिली है न भारतीय होने के नाते, अपितु ज्ञान की भारत-जर्मन सहकारिता के सदस्य होने के नाते ही प्राप्त हुई है ।'

१९६१ में मुनिजी को भारत सरकार द्वारा पद्मश्री की उपाधि से अलंकृत किया गया । सारे देश में, खास कर गुजरात और राजस्थान में तथा जैन समाज में, इस सम्मान पर विशेष संतोष और प्रशंसा प्रगट की गई । मुनिजी ने भारतीय विद्या और पुरातत्व की सामान्यतः और राजस्थान के पुरातत्व तथा जैन विद्या की प्राचीन सामग्री के अध्ययन, शोध और प्रकाशन का जो विशाल, मौलिक और ऐतिहासिक कार्य किया है वह सर्वदा ही सम्मान और अनुकरण के योग्य है ।

राजस्थान पुरातत्व मन्दिर के कार्य का प्रारम्भ जयपुर के संस्कृत कालेज में हुआ था जहां बड़ी सख्या में पुरातत्व तथा इतिहास से सम्बन्धित हस्तलिखित तथा मुद्रित ग्रन्थों का संग्रह किया गया तथा प्रकाशन-कार्य

भी बड़े पैमाने पर चालू हुआ। मुनिजी के अथक परिश्रम के परिणामस्वरूप इस कार्य को स्थायित्व देने की दृष्टि से राजस्थान सरकार द्वारा जोधपुर में एक नवीन भवन का निर्माण किया गया। उसका उद्घाटन राजस्थान के मुख्यमंत्री श्री मोहनलाल सुखाड़िया द्वारा १९५८ में हुआ। यह संस्थान आज राजस्थान में ही नहीं सारे देश में भारतीय विद्या और पुरातत्व सम्बन्धी हस्तलिखित तथा मुद्रित ग्रन्थों का विशिष्ट केन्द्र माना जाता है और इसके प्रकाशनो को इस क्षेत्र में विशिष्ट प्रतिष्ठा तथा आदर प्राप्त है। इनमें से प्रत्येक पर मुनिजी के ज्ञान तथा अध्ययन, शोध और परिश्रम की छाप है। मुनिजी १९६७ में इस संस्थान के सम्मान्य सचालक के उत्तरदायित्व से मुक्त हुए।

मुनिजी ने जिस सर्वोदय साधना आश्रम की स्थापना १९५० में की थी उसे सन्त विनोबाजी राजस्थान की पदयात्रा के अवसर पर चन्देरिया आने पर अर्पित कर दिया। वह आश्रम अब एक पजीकृत समिति द्वारा चलाया जा रहा है। मुनिजी ने आश्रम के सामने की जमीन पर अपना अलग निवासस्थान बना लिया है। वहाँ वे अब रहते हैं। वही मुनिजी ने सर्व-देवायतन के नाम से एक मन्दिर बनाया है जिसमें वैदिक, जैन तथा बौद्ध सभी देवी-देवताओं की स्थापना की है। यह मन्दिर मुनिजी की धार्मिक दृष्टि की विशदता और सर्व-धर्म-समभावना का बहुत सुन्दर और व्यावहारिक प्रतीक है।

मुनिजी की अवस्था अब लगभग ८३ वर्ष की है। उनका स्वास्थ्य काफी कमजोर हो गया है, आँखों की दृष्टि भी मन्द पड़ गई है। पर अब भी भारतीय पुरातत्व, जैन दर्शन और राजस्थान तथा चित्तौड़ के प्राचीन गौरव के प्रति उनकी आस्था और अध्ययन की ओर रुचि कम नहीं हुई है। ज्ञान और कर्म को जोड़ने की जिस दृष्टि ने उन्हें राजस्थान पुरातत्व मन्दिर के साथ सर्वोदय साधना आश्रम स्थापित करने, चलाने और बढ़ाने को प्रेरित किया था वह आज भी कायम है। विद्वानों के साथ ज्ञान-वार्त्ता वे जितने उत्साह और गहराई से करते हैं उतनी ही रुचि वे कृषि और बागबानी में भी लेते हैं।

मुनिजी का चित्तौड़ के प्रति बहुत गहरा आकर्षण है और उसका विशेष कारण चित्तौड़ के त्याग-बलिदान की अत्यन्त गौरवपूर्ण गाथा तो है ही, साथ ही उसके ज्ञान के प्राचीन केन्द्र होने के कारण भी उन्हें यह प्रिय है। यही के महान् जैन विद्वान् और आचार्य हरिभद्र सूरि के जीवन और रचनाओं के प्रति मुनिजी की आस्था बड़ी गहरी है। उनके ग्रन्थों तथा जीवन के सम्बन्ध में मुनिजी ने बहुत खोज की है तथा उनके विशाल, उदार तथा व्यापक दृष्टिकोण के वे बड़े प्रशंसक हैं। मुनिजी ने चित्तौड़ के दुर्ग के सामने ही जमीन प्राप्त करके हरिभद्र सूरि स्मारक मन्दिर की स्थापना की है जो चित्तौड़ का दर्शनीय स्थान बन गया है। वही उन्होंने भामाशाह की स्मृति में एक भामाशाह भारती-भवन का निर्माण किया है।

मुनिजी ने अपने जीवन-काल में अनेकों संस्थानों की स्थापना की है, पर अब स्वयं अपने आप में एक संस्था है जो विद्वानों और कार्यकर्ताओं दोनों की प्रेरणा के अखंड स्रोत है। मुनिजी चिरायु हो।



राजस्थान को मुनिजी की देन

उस दिन राजस्थान सचिवालय में बहुत से आदमियों ने कहा, 'आज तो चक्रवर्ती राजगोपालाचारी पधारे हैं'; दूसरों ने कहा, 'नहीं, यह महोदय तो कोई और ही हैं, परन्तु आकृति राजाजी से बहुत मिलती है।' वास्तव में, मुनि जिन विजय जी को देखकर यह चर्चा हो रही थी। उनकी पार्श्व-भलकी में ऐसा ही आभास होता है। स्वयं राजाजी ने भी भारतीय विद्याभवन, बम्बई के एक समारोह में खींचे गए फोटो पर लिख दिया है 'Who is Muniji and who is I'। विशिष्ट पुरुषों की आकृतियाँ भी विशिष्ट ही होती हैं।

मार्च, १९५० की शायद ८ वीं तारीख थी। उस दिन श्री मुनि जी राजस्थान के तत्कालीन मुख्य-मंत्री श्री हीरालाल शास्त्री द्वारा गठित दस मण्डलों के अन्तर्गत 'संस्कृत-मण्डल' की बैठक में भाग लेने के लिए आए थे। बैठक मुख्यमंत्री के कक्ष में ही हुई थी और स्वयं शास्त्री जी इस मंडल के अध्यक्ष थे तथा उनके मुख्य निजी सचिव स्व० प० श्यामसुन्दर शर्मा मंत्री थे। स्व० म० म० प० गिरिधर शर्मा, स्व० प० मधुरानाथ शास्त्री, स्व० विश्वेश्वरनाथ रेऊ, प० शम्भुदत्त शर्मा, प० मार्कण्डेय मिश्र, प० कण्ठमणि शास्त्री आदि सदस्यरूप में उपस्थित थे, अन्य भी थे, जिनके नाम मुझे अब याद नहीं हैं; मुनि जी तो थे ही। सचिवालय में प० श्यामसुन्दर शर्मा के सहायक के रूप में संस्कृत-मण्डल का काम मुझे करना पड़ता था अतः मैं भी उसमें शामिल हुआ था।

बैठक में संस्कृत-मण्डल की विभिन्न प्रवृत्तियों के विषय-निर्धारण के अतिरिक्त मुनिजी का प्रस्ताव बहुत जोरदार रहा। उन्होंने अपनी ओजभरी वाणी में कहा, 'और तो सभी बातें हो रही हैं और चलेंगी, परन्तु मैं आपका ध्यान एक विशेष बात पर दिलाना चाहता हूँ। राजस्थान में बहुत बड़ी हस्तलिखित ग्रन्थ-सम्पदा है, जो दिनो-दिन नष्ट होती जा रही है और यदि इस ओर ध्यान न दिया गया तो कुछ दिनों में कुछ भी नहीं बचेगा और हम लोगों को एक महात्मा सांस्कृतिक खजाने से हाथ धोना पड़ेगा। अतः इसकी रक्षा के लिए समुचित उपाय होना चाहिए।' उनके वक्तव्य का यही आशय था। सदस्यों ने इस प्रस्ताव की हृदय से सराहना की और इस दिशा में ठोस कदम उठाने की आवश्यकता को अनुभव किया। उसी समय यह भी विचार हुआ कि जल्दी ही आगामी बैठक बुलाई जाय और उसमें श्री मुनि जी राजस्थान में ग्रन्थों के संग्रह, सुरक्षा और प्रकाशन सम्बन्धी कार्य करने के लिए अपनी योजना प्रस्तुत करें।

बैठक के बाद प० श्यामसुन्दर शर्मा ने मुझे मुनि जी से मिलाया और कहा 'यह जयपुर महाराजा के पोधीखाने से आये हैं अतः ग्रन्थों के बारे में आपकी सहायता कर सकेंगे' वस, सब से पहले यही परिचय मुनि जी से हुआ था।

मंडल की दूसरी बैठक शायद २८/२९ मार्च, १९५० को हुई और मुनि जी ने 'राजस्थान पुरातत्व

मन्दिर' की स्थापना का प्रस्ताव उसकी एक मोटी रूपरेखा के साथ प्रस्तुत किया, वह सभी को मान्य हुआ । शर्मा जी ने मुझे मुनि जी से मिला कर 'मन्दिर' के लिए बजट और कार्य-क्रम की रूपरेखा आदि तैयार करने का आदेश दिया और यही से मैं मुनि जी के सम्पर्क में आने लगा । मुनि जी ने जो रूपरेखा तैयार कराई तदनुसार बजट का ढाँचा बनाकर मैंने शर्मा जी को प्रस्तुत कर दिया और उन्होंने अपने विशेष प्रयास से 'संस्कृत मण्डल' के अन्तर्गत 'पुरातत्व मन्दिर' की योजना व बजट स्वीकार करा लिया । 'मन्दिर' के सचालक पद पर पहले तो म० म० गिरिधर शर्मा जी को नियुक्त करने की बात सोची गई थी परन्तु वे उस समय काशी में ओरियण्टल स्टडीज के डाइरेक्टर थे और काशीवास का लोभ छोड़ने को तैयार नहीं थे, इसलिए श्री मुनि जी से यह पद स्वीकार करने के लिए आग्रह किया गया । मुनि जी भी भारतीय विद्याभवन, बम्बई के सम्मान्य डाइरेक्टर थे और उनकी अन्यान्य सामाजिक एवं साहित्यिक प्रवृत्तियाँ चल रही थी, इसलिए उन्होंने भी इस पद को यहाँ पर नियमित रूप में तो स्वीकार नहीं किया, परन्तु यथावकाश आते रहकर सस्था को जमाने व परामर्श देते रहने की बात मान ली । उस समय मुनि जी की अवस्था यद्यपि ६३-६४ वर्ष की थी और बम्बई, अहमदाबाद तथा चन्देरिया (चित्तौड़) से वहाँ की परिश्रमसाध्य प्रवृत्तियों में भाग लेकर लम्बे-लम्बे प्रवास और यात्रा करने में जो श्रम और असुविधा होने वाली थी उसका उनको ध्यान था, परन्तु कार्य की गुरुता और परमावश्यकता को देखते हुए उन्होंने इस बोझ को अपने ऊपर ओढ़ ही लिया । वास्तव में, यह कार्य और किसी से हो भी नहीं सकता था और यदि किसी पर थोप भी दिया जाता तो वह सफलता न मिलती जो मुनि जी के द्वारा प्राप्त हुई है । और, अब देख ही रहे हैं कि मुनि जी की निवृत्ति के उपरान्त जो दशा हो रही है ।

अस्तु, मुनि जी ने यह कार्यभार सम्मान्य (ऑनरेरी) सचालक के रूप में स्वीकार कर लिया और १३ मई, १९५० ई० को महाराजा संस्कृत कालेज भवन में एक उत्तराभिमुख कमरे में तत्कालीन प्रिंसीपल प० पट्टाभिराम जी शास्त्री और प० सूर्य नारायण जी वेदिया द्वारा अनुष्ठित पूजा सम्पन्न करके 'पुरातत्व मन्दिर' का शुभारम्भ कर दिया । मैं भी उस समय उपस्थित था । कोई विशेष समारोह नहीं किया गया, किसी मंत्री को आमन्त्रित नहीं किया गया और न कोई प्रचार-प्रसार ही किया गया । मुनि जी को दिखावा पसन्द नहीं है, ठोस काम करने में ही उनकी आस्था है ।

बजट के अनुसार 'पुरातत्व मन्दिर' में दो सहायक, एक अशकालीन लेखक और दो चपरासियों के ही पद स्वीकृत हुए थे । मुनि जी ने अपनी सुविधा और रीढ़-दाब सहित दफ्तर जमाने की परवाह न करके सब से पहले कुछ आवश्यक सन्दर्भ-ग्रन्थों और कुछ हस्तलिखित ग्रन्थों को खरीदने तथा पाँच दुर्लभ अप्रकाशित ग्रन्थों को प्रकाशित करने की योजना प्रस्तुत की जो स्वीकार कर ली गई और इस प्रकार पुरातत्व मन्दिर का कार्यारम्भ अकेले मुनि जी ने ही कर दिया, सहायकों आदि की नियुक्तियाँ तो बाद में होती रही । उन्होंने अपने ही दम पर तो यह दायित्व समाला था, वे जानते हैं—

‘सता सिद्धि सत्त्वे भवति महता नोपकरणे’ ।

मई मास से काम चालू होकर आगे बढ़ा परन्तु दिसम्बर में शास्त्री-सरकार डगमगाने लगी और जनवरी, ५१ में वह अपदस्थ हो गई । नई अन्तरिम सरकार ने बैठते ही पिछले तन्त्र के किए को अनकिया करने का उपक्रम आरम्भ कर दिया और पहला कदम यह उठाया कि दसो विकास मण्डलो को समाप्त कर

दिया गया। सरकृत-मण्डन का भाग्य भी इन सभी के माथ वंश हुआ था और 'पुरातत्त्व मन्दिर' भी उसी में अटका हुआ था। परन्तु मुनि जी अपने सकल्य पर दृढ़ थे। उन्होंने और प० ध्याममुन्दर शर्मा ने, जो शास्त्री जी के त्यागपत्र दे देने के बाद भी सरकार में चालू थे, प्रयत्न जारी रने। अन्तर्गम सरकार के गृह एवं शिक्षा मंत्री श्री भोलानाथ झा को 'पुरातत्त्व मन्दिर' के उद्देश्य और कार्यक्रम से अवगत कराया गया। वे 'मन्दिर' को देखने और मुनि जी से मिलने स्वयं 'संस्कृत कानेज भवन' में आए। उस दिन मुनि जी ज्वर-पीडित थे परन्तु फिर भी उन्होंने झा-महोदय को संक्षेप में सम्पूर्ण स्थिति स्पष्ट रूप में कह सुनाई। वे मुनि जी के व्यक्तित्व और वक्तव्य से बहुत प्रभावित हुए और उस समय से पहले साक्षात्कार न कर सकने का पश्चात्ताप प्रकट किया। श्री झा साहब ने सहृदयतापूर्वक 'मन्दिर' को राजकीय भोच-मंस्थान विभाग के रूप में चालू रखने की स्वीकृति प्रदान कर दी और १ अप्रैल, १९५१ से यह एक सरकारी विभाग बन गया। श्री मुनि जी यथावत् इसके सम्मान्य सचालक रहे तथा मन्दिर का वजट, किञ्चित् काट-छाट के बाद, सरकारी वजट में सम्मिलित हो गया।

इसके बाद ही पुरातत्त्व मन्दिर का कार्य दिनो-दिन नियमित रूप में आगे बढ़ने लगा और सरकार का ध्यान भी उत्तरोत्तर इधर आकृष्ट हुआ। संस्कृत कालेज भवन के दो तीन कमरे अपर्याप्त सिद्ध हुए और मन्दिर का एक निजी भवन निर्माण कराने की बात भी स्वीकृत हुई।

मुनि जी की उपयोगिता और प्रभावशीलता उस समय और भी प्रबल रूप में सामने आई जब उनकी अध्यक्षता में गठित आबू समिति ने अपने प्रतिवेदन में तथ्यपूर्ण और अकाट्य भौगोलिक, ऐतिहासिक प्राचीन साहित्यिक सन्दर्भों के आधार पर यह सिद्ध कर दिया कि आबू राजस्थान का ही अंग रहा है और है, न कि गुजरात का। इस पर प्रान्तीयता की सकुचित भावना से ग्रस्त मुनि जी के कुछ मित्रों ने नांक भी सिकोड़ी परन्तु उन्होंने न्याय्य पथ को नहीं छोड़ा—

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु,

न्याय्यात् पथः प्रविचलन्ति पद न धीरा ।

सरकार ने पुरातत्त्व मन्दिर के लिए भवन-निर्माण की योजना स्वीकार करली और १ अप्रैल, १९५५ ई० को जोधपुर में भारत के प्रथम राष्ट्रपति माननीय डॉ० राजेन्द्रप्रसाद ने उसका शिलान्यास किया। उस समय राष्ट्रपति महोदय ने कहा था 'देश में अन्यान्य वस्तुओं के उत्पादन और प्राप्त करने के काम में अनेक लोग लगे हुए हैं और उनके निमित्त बहुत-सा धन भी व्यय किया जा रहा है परन्तु हमारी पुरातन संस्कृति के अनुसन्धान और उद्धार के काम में मुनि जी जैसे कर्मठ, त्यागी और तपस्वी बिरले ही लोग लगे हुए हैं, मेरा वश चले तो इस काम के लिए अधिक से अधिक धन देने की व्यवस्था करूँ।' स्व० राजेन्द्र बाबू के ये उद्गार इस बात के प्रमाण हैं कि मुनि जी के उदात्त चरित्र और सद्गुणों की प्रशंसा देश के सर्वोच्च स्तर पर की जाती रही है।

जोधपुर में भवन तैयार होने में तीन वर्ष से अधिक समय लगा। इस बीच में मन्दिर का ग्रन्थ-संग्रह, सन्दर्भ-पुस्तकालय और प्रकाशित ग्रन्थों का स्टॉक काफी बढ़ गया था। अन्त में १४ दिसम्बर, १९५८ को राजस्थान के मुख्यमंत्री श्री मोहनलाल सुखाडिया ने नए भवन का उद्घाटन किया और सम्पूर्ण संग्रह

के साथ मन्दिर का मुख्य कार्यालय जोधपुर स्थानान्तरित हो गया। यहाँ पर कार्य और भी अधिक उत्साह से चला और सरकार ही नहीं, अन्य कतिपय सग्रह-स्वामियों ने भी श्रीमुनिजी की प्रेरणा से बहुजनहिताय अपने बड़े बड़े सग्रह पुरातत्व मन्दिर (जिसका अब राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान नाम हो गया था) को भेंट कर दिये, इनमें विद्याभूषण पुरोहित हरिनारायण सग्रह, स्व लक्ष्मीनाथ शास्त्री सग्रह विश्वनाथ शारदा-नन्दन सग्रह, जयपुर में और मोतीचंद खजांची सग्रह, श्री पूज्यजी सग्रह, यति जतनलाल सग्रह, हिम्मत-विजयजी सग्रह, बीकानेर में विशेष उल्लेखनीय हैं। सरकार ने भी अपने सग्रहालयों और पुस्तकालयों में रखे हुए हस्तलिखित ग्रन्थ-सग्रहों को प्रतिष्ठान के ही आश्रित कर दिया। इस प्रकार प्रतिष्ठान ने बढ़ कर एक विभाग का रूप ले लिया और जयपुर, अलवर, टोक, कोटा, उदयपुर, चित्तौड़ और बीकानेर में शाखा-कार्यालयों की स्थापना हुई। इन सभी सग्रहों के ग्रन्थों की मख्या ५५ हजार से ऊपर है जिनमें बीकानेर में ही २२ हजार ग्रन्थ हैं और मुख्य कार्यालय में प्रतिवर्ष की खरीद से जो संग्रह होता रहा वह भी ३५ हजार से ऊपर पहुँच गया था।

प्राचीनतम ग्रन्थों के सग्रह के लिए जैसलमेर के जैन-ग्रन्थ-भण्डार प्रसिद्ध है। राजस्थान में आगमन से पूर्व मुनिजी ने वहाँ रह कर ग्रन्थों का निरीक्षण करके उद्धार-योजना बनाई थी। उस समय उनके साथ ८-१० साथी भी वही रहे थे। बाद में, मुनिजी के गुरुभाई मुनिवर्य पुण्यविजयजी ने यह कार्य अपने हाथ में ले लिया और वे अब भी वहाँ की सूचियों तथा ग्रन्थों के प्रकाशन-कार्य में सलग्न हैं। परन्तु राजस्थान की इतनी बड़ी शोध-संस्था प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान को इस महान कार्य में योगदान देने से मुनिजी अलग कैसे रख सकते थे? उनके प्रस्ताव पर, प्रथम पञ्चवर्षीय योजना में ही सरकार ने प्रतिष्ठान के लिए समुचित धनराशि का प्रावधान किया और उससे जैसलमेर ग्रन्थ-भण्डारों में से प्रायः सभी महत्वपूर्ण ग्रन्थों की फोटो-स्टाट कापिया तैयार करवा कर प्रतिष्ठान के सग्रह में सुरक्षित कर ली गई तथा उनमें से अनेक का प्रकाशन भी किया गया। इतने बड़े दायित्वपूर्ण और दुर्लभ कार्य को सफलता से सम्पन्न करना मुनिजी का ही कार्य था। अब जैसलमेर जा कर ग्रन्थावलोकन की अ-सरल प्रणाली का सामना किए बिना ही अनुसन्धित्सु विद्वान् प्रतिष्ठान में बैठकर आसानी से अभीष्ट ग्रन्थों का अध्ययन कर सकते हैं।

इस प्रकार सत्रह वर्ष से भी अधिक समय तक अपनी पूरी शक्ति लगाकर श्रीमुनिजी प्रतिष्ठान को उत्तरोत्तर समृद्ध, प्रवृद्ध और प्रसिद्ध करते रहे जिसमें राजस्थान सरकार का गौरव इस प्रकार की प्रवृत्ति में निराला ही माना गया। स्वतन्त्रता प्राप्ति के अनन्तर भारत के किसी भी अन्य प्रान्त में ऐसे बड़े पैमाने पर ऐसा शोध प्रतिष्ठान अब तक स्थापित नहीं हुआ।

प्रतिष्ठान की संस्थापना के लिए बीजरूप से जिस दिन विचार हुआ उसी दिन से मुझे श्री मुनिजी के साथ रह कर कार्य करने का अवसर मिला और मैं विगत सत्रह वर्षों की अवधि में प्रायः निरन्तर ही उनके सम्पर्क में रहा। मुनिजी एक कुशल, अश्विथिल और सहृदय प्रशासक रहे हैं। उनके कार्यकाल में विभागीय कार्यकर्त्ताओं में कभी असंतोष या असद्भावना का लेश भी उत्पन्न नहीं हुआ। सभी कर्मचारी एक परिवार की तरह एकजुट होकर प्रतिष्ठान का कार्य तनमन से करते थे। छोटे और चतुर्थ वर्ग के कर्मचारियों के प्रति तो मुनिजी का व्यवहार बहुत ही सहानुभूतिपूर्ण रहता था। वे यथाशक्ति उनकी सहायता करते रहते और अपने प्रत्येक दौरे पर उनको इनाम-इकराम देते ही रहते थे।

व्यवस्था और कार्यालयीय मुद्दों को वे तुरन्त समझ कर हाथों-हाथ निर्णय ले लेते थे और किसी प्रकार की उलझन पैदा नहीं होने देते थे । कभी किसी कर्मचारी अथवा सहयोगी में कोई भूल या प्रमाद बन जाता तो आत्मीय की तरह समझा-बुझा कर ही उसका समाधान कर देते थे—कभी किसी को दण्ड देने की बात सोचते भी न थे, उनके कार्यकाल में निलवन, निष्कामन तो दूर रहा, किसी कर्मचारी को कठिन चेतावनी देने तक का अवसर नहीं आया ।

मुनिजी अपना काम अपने हाथ से ही करते थे—जो कुछ लिखना होता स्वयं लिखते—डिक्शन देना उन्हें अच्छा नहीं लगता था । आखों से बहुत कम दिखाई देने लगा तो भी रात में तेज पावर के बल्ब लगाकर एकाकी पढ़ते ही रहते थे । मनन तो उनका चलता ही रहता था, जब लिखने पढ़ने के काम में जुटते तो रात दिन एक कर देते थे, परन्तु यह सब कुछ वे स्वयं ही करते थे, सहयोगियों को इससे कोई कष्ट या असुविधा नहीं हंती थी । और, अब भी उनका यही हाल है; दृष्टि अत्यन्त क्षीण हो जाने पर भी कोई न कोई जुगत लगाकर जितना हो सकता है उतना पढ़ते ही रहते हैं; आने जाने वालों से साहित्यिक, ज्ञानार्थिक और खोज सम्बन्धी बातें बड़े उत्साह से करते हैं, उनकी वाणी में कोई शिथिलता नहीं आई है ।

मैंने मुनिजी के सामने बहुत बड़े-बड़े आदमियों को प्रणत होते हुए देखा है, यहाँ तक कि भू० पू० भारत-राष्ट्रपति डॉ० राजेन्द्र प्रसादजी भी उनको बहुत आदर देते थे और अति विनम्रतापूर्वक सम्बोधित करते थे, परन्तु इससे मुनिजी में किसी प्रकार का हर्ष या अभिमान उत्पन्न नहीं हुआ—प्रतिष्ठान के कार्य के लिये वे सचिवालय के किसी भी सामान्य से लेखक के सामने जा खड़े होते और उसको बड़े सौजन्य और सद्भाव से कर्तव्य-बोध कराकर काम पूरा करा लेते थे । एक बार एक अधिकारी से भेंट करने गए—उन महोदय ने बार-बार सूचना देने पर भी दिन के बारह बजे से शाम के चार बजे तक मुनिजी को अन्दर बुलाया ही नहीं । इधर मुनिजी थे कि डटकर खड़े हो गए और उनके कमरे के बाहर अविचल होकर खड़े ही रहे, चार बजे तक टस से मस नहीं हुए और अन्त में अधिकारी महोदय से मिल कर ही आये । प्रतिष्ठान का कार्य था, कोई निजी प्रार्थना-पत्र लेकर नहीं खड़े थे । इसके विपरीत यह भी देखा कि मुनिजी कभी किसी मिनिस्टर से मिलने उसके दरवाजे पर नहीं जाते थे, जैसा कि प्रायः अन्य अधिकारी लोग करते हैं ।

मुनिजी आडम्बर और थोथे दिखावे को कभी पसन्द नहीं करते । सराहनीय और महत्वपूर्ण कार्य को लक्ष्य में लेकर भारत सरकार ने उनको पद्मश्री से अलंकृत किया । इसके लिए उन्हें दिल्ली जाना पड़ा । हम लोग भी साथ गये । वहाँ मुख्य समारोह के बाद कुछ प्रशंसकों और सस्थाओं ने सम्मान-समारोह करने की इच्छा प्रकट की परन्तु मुनिजी ने इसे अनावश्यक आडम्बर समझा और तुरन्त ही लौट आये ।

व्यङ्ग्य विनोद में भी मुनिजी किसी से कम नहीं हैं । उनकी चुटकियाँ तथ्यभरी और चोट करने वाली होती हैं । एक बार बहुत बड़े-बड़े अधिकारी विभाग के कार्य का निरीक्षण करने आए । उस समय कुछ ग्रन्थ तो प्रकाशित हो चुके थे और कुछ प्रकाशनाधीन थे; उनका मुद्रण कार्य शायद वित्तीय स्वीकृति में विलम्ब के कारण रुका हुआ था । हम लोगो ने उन फार्मों को लाल लेस में अलग-अलग बांधकर निरीक्षणार्थ रख दिया था । अधिकारियों ने जिल्द-बन्धे ग्रन्थों की बगल में फार्मों को देख कर उनके बारे में पूछा तो मुनिजी ने तुरन्त कह दिया 'ये अभी 'लाल फीते' के नीचे हैं ।' सब लोगो में कहकहा लग गया ।

इसी प्रकार जब राजस्थान साहित्य अकादमी ने तत्कालीन राज्यपाल डॉ० सम्पूर्णानन्दजी और शिक्षामंत्री हरिभाऊ जी उपाध्याय के साथ मुनिजी को 'मनीषी' पदवी से विभूषित किया तो मुख्य समारोह में डॉ० सम्पूर्णानन्दजी के दायी ओर मुनिजी बैठे थे और बायी ओर उपाध्यायजी। स्वागत भाषण का उत्तर देने जब मुनिजी खड़े हुए तो उन्होंने कहा 'मैं तो इस योग्य कदापि नहीं था, आप लोग यह हाथी की झूल ऊंट पर डाल रहे हैं।' सम्पूर्णानन्दजी और मुनिजी के शरीरों को देख कर पूरी सभा में हसी के फव्वारे चल गए।

मुनिजी सामान्यतया जिनने सरल और नम्र हैं, मौका पड़ने पर उतने ही दृढनिश्चयी और हठ ठान कर बैठने वाले भी हैं। सन् १९६५ ई० में जब पाकिस्तान ने भारतीय क्षेत्रों पर गोला-बारी शुरू की तो उत्तर पश्चिमी सीमा पर जोधपुर पहला स्थान था जो उसकी चपेट में आता था। वहाँ १५-१६ दिन तक प्रायः नित्य ही गोले पड़ते रहे। मुनिजी उस समय प्रवास में थे परन्तु सूचना मिलते ही तुरन्त वहाँ आ धमके और वीर सेनानी की भाँति मैदान में डट गए। प्रतिष्ठान के सभी कर्मचारियों का मनोबल बढ़ गया और हम सब के सब मुनिजी के साथ सुरक्षा कार्यवाही में भाग लेने लगे। कुछ लोग सुरक्षा दल में तो, कुछ नागरिक रक्षा द्रुकडियों में प्रशिक्षण प्राप्त करने लगे। मुनिजी और कुछ साथी प्रतिष्ठान के प्रांगण में ही रात दिन खाइयों में और पेड़ों तले बने रहते थे। परन्तु मुनिजी एक दिन भी खाई में नहीं बैठे। जब शत्रुओं का हवाई जहाज आता और anti-aircraft guns चलने लगती तो वे भवन से बाहर आकर मैदान में खड़े हो जाते और इस तरह तमाशा देखने लगते जैसे कोई आतिशबाजी देख रहा हो। अन्य सभी लोग बैठते और उनसे भी निवेदन करते परन्तु वे कहते—'इन ग्रन्थों की रक्षा करते हुए इनके भवन के साथ स्वाहा हो जाने से अच्छा मरण और किस तरह हो सकता है?'

अब से पहले राजस्थान के इतिहास के नाम से जो कुछ लिखा गया था वह अधिकतर वर्तमान एकीकृत राजस्थान की घटक रियासतों के विवरणों से ही भरा पड़ा है। स्वतन्त्रता-प्राप्ति और राजस्थान के एकीकरण के अनन्तर मुनिजी ने राजस्थान का एक ऐसा इतिहास लिखाने की कल्पना की जिसमें इस देश की भौगोलिक इकाई को लेकर यहाँ की संस्कृति, साहित्य, अर्थनीति और राजनीति का विशद विश्लेषण हो। उन्होंने इस विषय में अपने मित्र स्व. नाथूरामजी खडगावत (निदेशक, राजस्थान अभिलेखागार) से परामर्श करके उन्हीं के द्वारा इस प्रसंग को राजस्थान सरकार में चालू कराया। डॉ० मोहनसिंह मेहता, तत्कालीन उपकुलपति, राजस्थान विश्वविद्यालय के सभापतित्व में एक इतिहास-समिति गठित की गई और मुनिजी की अध्यक्षता में सम्पादक-मण्डल का गठन हुआ। तदनुसार डॉ० मत्स्यप्रकाश और दशरथ शर्मा द्वारा तैयार किया हुआ ग्रन्थ 'Rajasthan Through the Ages' राजस्थान अभिलेखागार, दीकानेर से प्रकाशित किया गया।

मुनिजी ने अपने कार्यकाल में राजस्थान के लिए जो कुछ किया है उसका मूल्यांकन करना कठिन। मगल यह है कि इतने में समय में क्या कोई इतना कर सकता था? और यदि कोई करता भी, तो मुनिजी पर जो कुछ नाममात्र व्यय हुआ है इसमें दस गुना व्यय करना पड़ना। फिर, मुनिजी ने नौ जो कुछ उनमें मिला उसे कई गुना बरके वापस ही लौटा दिया है। चित्तौड़ में हरिभद्र सूरि स्मारक मन्दिर, मामा-साहू भारती भवन और चण्देरिया में सर्वोदय साधना आश्रम, सर्वदेवायन तथा अपने जन्मस्थान म्पाहेली

मे महात्मा गांधी स्मृति मन्दिर आदि इमारतें कई लाख रुपयों की लागत से मुनिजी ने निर्मित कराई हैं जिनका सार्वजनिक उपयोग हो रहा है।

वासनव मे राजस्थान के लिए मुनिजी ने बहुत किया है जिससे इसका नाम ऊँचा हुआ है, इनके कार्यों से किसान से लेकर आचार्य तक लाभान्वित हुआ है।

सन् १९६३ के आरम्भ मे ही श्री मुनिजी बहुत बीमार हो गए थे। बात यह हुई कि अहमदाबाद से जोधपुर आते समय रेल की खिडकी का काच उनके बाएँ हाथ की तर्जनी पर आ गिरा और घाव बन गया। वह घाव बाद मे सैप्टिक हो गया और मुनिजी बहुत कमजोर हो गए। जोधपुर और अहमदाबाद मे दो तीन महीने इलाज के बाद घाव तो ठीक हो गया परन्तु कमजोरी बढ़ती ही गई। उस समय ही मुनिजी ने राजस्थान सरकार को एक पत्र मे स्पष्ट लिख दिया था कि वे अब प्रतिष्ठान के कार्य से निवृत्त होना चाहते हैं। परन्तु सरकार के ध्यान मे उस समय कोई विकल्प नहीं आया और मुनिजी के परामर्श से ही कुछ ऐमे प्रबन्ध कर दिए गए कि मुनिजी को अब कम करना पड़े और उनका मार्ग-दर्शन प्रतिष्ठान को निरन्तर मिलता रहे। कार्य चलता रहा और कोई विशेष अडचन नहीं आई। सरकार को मुनिजी का स्थान लेने के लिए कोई उपयुक्त व्यक्ति नहीं मिल रहा था और न इस दिशा मे सोचने की किसी को आवश्यकता ही अनुभव हो रही थी। परन्तु सन् १९६७ मे राजस्थान सरकार ने राजकीय कर्मचारियों की सेवा-निवृत्ति की आयु-सीमा ५८ से घटाकर ५५ वर्ष की कर दी और सभी पञ्चपञ्चाशत्तत्तरवर्षीयों को एक साथ सेवा-निवृत्त करने के अनिवार्य आदेश जारी कर दिए गए। इस आदेश की परिधि मे मैं भी आ गया और १ जुलाई, १९६७ ई० से मेरी निवृत्ति का आदेश प्राप्त हो गया। उस समय मुनिजी ने तत्कालीन शिक्षा-सचिव स्व विष्णुदत्तजी शर्मा के पास जा कर स्पष्ट कह दिया कि अब मैं प्रतिष्ठान का काम बिल्कुल नहीं करूँगा और मुझे भी निवृत्त कर दिया जाय। तदनुसार वे भी १ जुलाई, १९६७ ई० से ही प्रतिष्ठान के कार्य से निवृत्त हो गए। परन्तु अब भी चन्देरिया मे रहते हुए वे कोई न कोई रचनात्मक कार्य करते रहते हैं, नये निर्माण कराते हैं, बालवाडियों को देखते हैं, खेतीबाड़ी को सम्हालते हैं और उनके तीर्थ-स्थान-कल्प आश्रम मे आते रहने वाले दर्शनार्थियों से मिल कर विविध चर्चाएँ करते रहते हैं।

राजस्थान मे कहावत है कि नाम या तो 'भीतड़ो' से रहता है या 'गीतड़ो' से, अर्थात् नाम अमर करने के लिए या तो सुन्दर इमारतें बनवाये या फिर ऐसा यश उपाजित करे कि गीतो में बखान हो या स्वयं काव्य-निर्माण करे। मुनिजी ने राजस्थान की कीर्ति को भीतड़ो और गीतड़ो, दोनों ही के द्वारा चिरस्थायी बनाने के कार्य किये हैं। चित्तौड़, चन्देरिया और रूपाहेली मे जो इमारतें उन्होंने बनवायी हैं वे चिरकाल तक मुनिजी की यशोगाथा तो गाती ही रहेंगी, साथ ही महात्मा गांधी, हर्षभद्र सूरि और भामासाह के नामों मे सम्बद्ध होने के कारण राजस्थान के पूर्व गौरव को भी प्रतिदिन पुनरुज्जीवित करती रहेगी। यही नहीं, उन इमारतों की रचना-कल्पना मे जिस प्राचीन भारतीय स्थापत्य को आधार-भूमि बनाया गया है वह भी युग-युग के सशोधक के लिए अध्ययन की वस्तु बना रहेगा।

इसी प्रकार शोध कार्य मे सतत् सलग्न रह कर मुनिजी ने जो अज्ञात एवं दुर्लभ विपुल साहित्यिक सामग्री सामने ला दी है वह भी सशोधक विद्वानों को कई पीढ़ियों तक शोध-ग्रन्थ लिखने मे प्रेरणा और

पृष्ठभूमि उपलब्ध करानी रहेगी । विविध ग्रन्थमालाओं, सामयिक पत्रिकाओं और अभिनन्दन ग्रन्थों आदि में प्रकाशित मुनिजी के सम्पादित ग्रन्थों और लेखों की संख्या बहुत बड़ी है । कितनी ही ग्रन्थमालाओं के तो जन्मदाता ही स्वयं मुनिजी रहे हैं । 'सिंधी जैन ग्रन्थमाला' और 'राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला' से विश्व के भारतीय-साहित्यिक-अनुसंधित्सु-जगत् में जो प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है, वह बहुत बड़ी है । देश में और विदेशों में भारतीय-विद्या सम्बन्धी लिखे गये शोध-निबन्धों में शायद ही कोई ऐसा हो जिसमें मुनिजी अथवा उनके सम्पादित ग्रन्थों का उल्लेख न किया गया हो । इस माध्यम से राजस्थान प्रान्त को जो मान प्राप्त हुआ है वह किसी भी राजनीतिक अथवा अन्य उपलब्धि की तुलना में कम नहीं है ।

अपने कार्यकाल में राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान से प्रकाशित 'राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला' में प्रकाशनार्थ मुनिजी ने शताधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ अपने प्रधान सम्पादकत्व में तैयार कराये जिनमें से अनेक का सम्पादन देश के जाने-माने भारतीय-विद्या-विशारद विद्वत्तज्जनों ने किया है । प्रायः ८६ ग्रन्थ मुनिजी के सामने ही सम्पूर्ण रूप में प्रकाशित हो चुके थे और शेष भी उस स्थिति में पहुँच चुके थे कि बाद में आने वालों को उन्हें यथावत् प्रस्तुत कर देने में न अधिक श्रम करना पड़ा और न अधिक समय ही लगा । इन ग्रन्थों पर मुनिजी द्वारा लिखे गये प्रधान सम्पादकीय और सम्पादकीय मार्मिक वक्तव्य तथ्योद्बोधक और स्थायी महत्त्व के हैं । यों तो सभी ग्रन्थों के सम्पादन में रीति-नीति-निर्धारण और मार्ग दर्शन मुनिजी का ही रहा है परन्तु इस ग्रन्थमाला के लिए जिन ग्रन्थों का सम्पादन स्वयं मुनिजी ने किया है उनकी सूची इस प्रकार है :—

- १ त्रिपुराभारतीलघुस्तव (स०), लघ्वाचार्य प्रणीत, सोमतिलक सूरि कृत एवं एक अज्ञात कर्तृक टीका सहित ।
- २ कर्णामृतप्रपा (स०), सोमेश्वर भट्ट रचित ।
- ३ बालशिक्षा व्याकरण (सं०), ठक्कुर सग्रामसिंह विरचित ।
- ४ प्राकृतानन्द (स० प्रा०) रघुनाथकविकृत प्राकृतव्याकरण ।
- ५ उक्तिरत्नाकर (स०) साधुसुन्दर गणिविरचित ।
- ६ पदार्थरत्नमञ्जूषा (स०), श्री कृष्णमिश्र प्रणीत ।
- ७ हम्मीर—महाकाव्य (स०), नयचन्द्र सूरि कृत ।
८. शकुन—प्रदीप (सं०)
९. गोरा बादल चरित्र (रा०), कवि हेमरतन रचित ।
१०. मधुमालती सचित्र कथा (रा०)
११. ए कैटलॉग आफ सस्कृत एण्ड प्राकृत मैनुस्क्रिप्ट्स (३ जिल्दों में)

मुनि जी के इन बहुविध कार्यकलापों से राजस्थान का जो उपकार हुआ है वह चिरस्मरणीय रहेगा ।

वास्तव में वे देवकल्प हैं

“इन दिनों श्री मुनिजी की शारीरिक स्थिति क्षीण हो चली है और वे श्री बहुराजीको और आपको याद करते हैं।” यह सन्देशा मेरे आयुष्मान गोकुलप्रसाद शर्मा ने नाथद्वारा से जयपुर पहुँच कर दिया। श्री प० गोपाल नारायण जी बहुरा महोदय को अवगत किया गया। श्री बहुराजी को राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान में उप-निदेशक पद पर १७ वर्ष तक मुनि जी के साथ कार्यनिरत रहने का सौभाग्य प्राप्त है। मुझ पर भी उनकी अहेतुकी कृपा है।

सन् १९५७ से १९६३ ई० तक श्री गोकुलप्रसाद चित्तौड़गढ़-उप-जिलाधीश रहे। उन दिनों समय-समय पर मुझे भी मुनि जी के दर्शन का सुयोग मिलता रहा। मुनि जी इस समय स्मरण कर रहे हैं—यह सुनते ही हम लोग उनके दर्शनार्थ प्रस्तुत हो गये और ६ जनवरी को बड़े सवेरे श्री गोकुलप्रसाद के साथ ही रवाना होकर उसी दिन नाथद्वारा जा पहुँचे। श्रीनाथजी के दर्शन कर बहा के स्थान देखे और अगले दिन चित्तौड़ पहुँचने के लिये बस का सहारा लिया। बस १२।। बजे चित्तौड़ के समीप उस मोड़ पर पहुँची जहाँ से चन्देरिया को सीधी सड़क जाती है।

यहाँ से हम पदयात्री बने और अढ़ाई मील पैदल चलकर श्री मुनिजी की सेवा में उपस्थित हुये। जिस समय हम श्री मुनि जी के आश्रम में पहुँचे वे अपने कमरे में जगले के सहारे चौके पर विराजमान थे। हमने उनके समक्ष पहुँच कर स्वनामोच्चारपूर्वक प्रणाम निवेदन किया और वे प्रेम से गद्गद होकर खड़े हो गये और हमारा अभिवादन स्वीकार किया। कैसे आये? उन्होंने पूछा। उनका मतलब सवारी से था। हमने बताया ‘चित्तौड़ के मोड़ से पैदल आये हैं। आप तीर्थस्वरूप हैं और तीर्थयात्रा पदयात्रा बिना सफल नहीं होती।’ वे मुमकराये। हमने श्री गोकुलप्रसाद द्वारा दोनों को स्मरण करने की बात कही—तो उन्होंने कहा—‘गोकुलप्रसाद जी तो हमारे सहायक स्तम्भ हैं। वे उस दिन अचानक आये थे और तभी मैंने उनसे आप लोगो का जिकर किया था।’ इसके बाद उन्होंने श्री बहुरा जी से आत्मीयता पूर्वक उनके परिवार की कुशल-क्षेम पूछी। इसके बाद हमने उनके जीवन की अनेक घटनाओं के विषय में प्रश्न किये जिनका उन्होंने सरल भाव से उत्तर दिया।

इस प्रसंग में मुनिजी की जर्मनी की यात्रा की एक घटना चिरस्मरणीय रहेगी। जर्मनी जाते समय आप अपने जर्मन विद्वान मित्रों को प्रत्यक्ष दर्शन कराने के लिए कौटिल्य के अर्थशास्त्र की १२ वीं शताब्दी की हस्तलिखित अद्वितीय किन्तु अल्प एवं श्रुति प्रति साथ ले जाना नहीं भूले जिसकी चर्चा वे उनसे कर चुके थे और जिसका कड़ी खोज के बाद उन्होंने स्वयं पता लगाया था। देवनागराक्षरो में इस ग्रन्थ की उत्तर भारत की अब तक वही एक मात्र उपलब्धि है। जब इसका मुनिजी ने दर्शन कराया तो डॉ० हरमन याकोबी और ल्यूडर्स—दोनों ही बड़े आनन्दित हुए। डॉ० ल्यूडर्स बर्लिन विश्वविद्यालय में इण्डोलॉजिकल स्टडीज के अध्यक्ष

थे । बातों ही बातों में वे श्री मुनिजी से पूछ बैठे—“क्या आप जर्मनी की नेशनल लाइब्रेरी के लिए यह अद्वितीय और अमूल्य प्रति दे सकते हैं” ? और बड़े सकोच के साथ इसका मूल्य कम से कम एक लाख मार्क आका । उत्तर में मुनिजी ने उनका धन्यवाद करते हुए स्पष्ट कह दिया कि “जिस प्रकार आप इस प्रति को अद्वितीय और अमूल्य समझते हैं, उसी प्रकार मैं भी अपने मन में इसको अपने देश की एक अमूल्य निधि मानता हूँ और प्राणों से भी अधिक इसकी रक्षा करना चाहता हूँ; यह एक दुर्भाग्य की बात है कि मेरे देश के लोगों को ऐसी राष्ट्रीय अमूल्य निधि का परिज्ञान नहीं है और वे इसका महत्व नहीं आक सकते । मैं किसी मूल्य पर भी इससे वियुक्त होने के लिए तैयार नहीं हूँ ।” अन्त में इस सदर्भ में यह बात तय हुई कि, इस प्रति का प्रकाशन मुनिजी के सम्पादकत्व में बर्लिन विश्वविद्यालय से किया जाय और उसकी समीक्षात्मक तालिका आदि डा० ल्यूडर्स तैयार करें । प्रति की फोटो-प्रतिया तैयार कराई गई और दोनों विद्वान अपने-अपने कार्य में सलग्न हो गए । मूल प्रति की बहुत कुछ प्रेसकापी भी तैयार हो गई । परन्तु उसी समय मुनिजी जर्मनी से लौटकर भारत आये और अहमदाबाद में गांधीजी से मिले । उनको अपनी प्रवृत्तियों का परिचय दिया । दो तीन भास ठहर कर—जर्मनी लौट जाने का संकल्प भी बताया । उसी समय महात्माजी ने स्वाधीनता संग्राम के सिलसिले में डाँडी-कूच का बिगुल बजा दिया—सत्याग्रह के पहले जत्थे का नेतृत्व स्वयं महात्माजी ने किया—उनके बाद दूसरे जत्थे का नेतृत्व ग्रहण कर मुनिजी भी जेल चले गए । जर्मनी जाने की योजना जहाँ की तहाँ रही ।

दूसरी रोचक घटना चित्तौड़ में भामाशाह भारती भवन के निर्माण की है । श्रीमुनिजी को यह प्रेरणा तब हुई जब चीन का भारत पर आक्रमण हुआ और सरकार भामाशाह का उदाहरण याद दिलाकर सोना एकत्र करने लगी । मुनिजी ने कहा—“भामाशाह का नाम लेकर इस प्रकार धन तो एकत्र किया जाता है किन्तु उस त्यागी देशभक्त का नाम कोई माचिस की पेट्टी या बीड़ी के बडल पर भी अंकित नहीं करता । इसी भावना से उन्होंने इस भवन का निर्माण कराया जिसमें आजकल राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान का शाखा कार्यालय और एक बाल-मन्दिर चलता है । उसमें मुनिजी ने लगभग ५० हजार रुपये व्यय किए हैं । १४४० ग्रन्थों के निर्माता प्रकाण्ड विद्वान हरिभद्रसूरि की स्मृति में हरिभद्रसूरि-स्मारक-मन्दिर बनवाया है । इसमें हरिभद्रसूरि एवं अन्य महात्माओं की सुन्दर संगमरमर की मूर्तिया जयपुर के कारीगरों से बनवाकर स्थापित की गई हैं । इस मन्दिर की लागत लगभग सवा लाख रुपये है ।

स्पृहणीया कस्य न ते सुमते सरलाशया महात्मानः

त्रयमयि येषा सदृश हृदय वचन तथा ऽऽचारः ।

—सुभाषित

ऐसे सरलाशय महात्मा सबके स्पृहणीय एवं वन्दनीय हैं, जिनके तीनो—हृदय, वचन और आचार एक समान सदृश होते हैं, कोई बाह्याङ्ग्य नहीं होता । बाह्याङ्ग्यतर शुचिता-सम्पन्न विद्वद्वरेण्य श्री मुनि जिन विजय जी महाराज इसी कोटि के महत् पुरुषों में परिगणनीय हैं । सही अर्थ में, श्री मुनि जी वाणी-सरस्वती के वर-पुत्र हैं ।

मुनि जी ने सर्वदेवायतन मन्दिर का दर्शन हमें स्वयं कराया । मन्दिर में भगवान् शंकर-पार्वती, विष्णु-लक्ष्मी, राम-सीता, कृष्ण-रुक्मिणी, जिनदेव, बुद्ध, महावीर, गणेश, हनुमान, और शीतलामाता, लक्ष्मी,

दुर्गा महिषासुरमर्दिनी आदि देव-देवियों की भगमग्मर की जयपुर के कारीगरो द्वारा निर्मित नयानामिराम मूर्तियाँ स्थापित हैं । साथ ही वर्तमान युग के महापुरुष महात्मा गांधी तथा श्री जवाहर लाल नेहरू, स्वाधीन भारत के प्रथम प्रधान मंत्री की मूर्तिया भी प्रतिष्ठित हैं । -

सर्वदेवायतन मन्दिर मे और क्या क्या प्रवृत्तियाँ आप रखना चाहते हैं ?—हमारे इस प्रश्न पर वे गभीर हो गये और भाव-विभोर होकर एक गुजराती भजन की कड़ी लहजे के साथ दोहराने लगे—

द्वय्यो म्हारा तबूरानु तार
अधूरो रह्यू रे भजन भगवाननु ।

इसके बाद उन्होने यह भी बताया कि वे अपने जीवन का सिंहावलोकन गद्यपद्य रचना मे कर रहे हैं । उसकी भी कई कडिया आपने सुनाई—और यह भी बताया कि, अपने विद्वान मित्रो के आये हुये पत्रो को छाटकर के मैने अजमेर के श्री जीतमलजी लूणिया को प्रकाशनार्थ दे दिये हैं ।

बस के लौटने का समय हो चुका था इसलिए हम लोगो ने उनसे विदा ली । वे आश्रम के दरवाजे तक पहुँचाने आये । अवस्था के कारण उनका शरीर दुर्बल और दृष्टि क्षीण हो चुकी है किन्तु उनकी वाणी मे वही ओज भरा हुआ है ।

श्री मुनिजी महाराज कृतकर्मा हैं और उनका समस्त जीवन सरस्वतीजी की अखण्ड साधना मे लगा रहा है । इस अवस्था मे भी हमने उनको कार्यनिरत पाया । वास्तव मे वे देवकल्प हैं ।

द्वितीय खण्ड

प्रशस्ति

| | | |
|---|------------------------------------|----|
| १. आचार्य जिनविजयजी | प० सुखलाल सिंघवी, अहमदाबाद | १ |
| २. परिपूर्ति | „ | ७ |
| ३. आचार्य जिनविजयजी | डॉ० रसिकलाल छोटेलाल परीख, अहमदाबाद | ११ |
| ४. मुनिजीनां वे एक स्मरणो | श्री जयंतीलाल आचार्य, अहमदाबाद | १४ |
| ५. प्रेरणामूर्ति आचार्य जिनविजयजी | श्री दलसुखभाई, अहमदाबाद | १६ |
| ६. मुनिश्री जिनविजयजी की कहानी उनके स्वलिखित पत्रों की जबानी | श्री हजारीमल वांठिया, हाथरस | १६ |
| ७. मनीषी कर्म योगी | श्री हरिभाऊ उपाध्याय, हदहंडी | ३५ |
| ८. मुनिश्री जिनविजयजी | श्री भगवतसिंह मेहता, जयपुर | ३८ |

आचार्य जिनविजयजी

गुजरात पुरातत्व मंदिरना भूतपूर्व आचार्य श्रीमान जिनविजयजी आचार्य तरीकेना जीवनमा सीधी रीते परिचयमा आवनार के अमेनी साहित्य कृतिओ द्वारा परिचयमा आवनार बधा मोटे भागे तेमने गुजराती तरीके ओलखे छे अने जाणे छे । अने तेथी हरेक अमे मानवा ललचाय के गुजरातनी व्यापार जन्य साहस वृत्ति ए ज अमेने दरिया पार मोकल्या हशे, पण खरी बिना जुंदी ज छे । तेवी ज रीते, तेमनीसाथे सीधा परिचय बिनाना माणसो, मात्र तेमना नाम उपरथी तेमने जैन अने तेमा पण जैन साधु माने अने तेथीज कदाच तेमने वैश्य तरीके ओलखवा पण प्रेराय, परन्तु ते बावतमा पण बिना जुंदी छे ।

आचार्य जिनविजयजीना जीवनमा आ विदेश यात्राना प्रसंगी तहन नवुं प्रकरण शुरु थाय छे अने तेथी आ प्रसंगे तेमना अत्यार सुधीना जीवननो अने तेनां मुख्य प्रेरक बलोनो परिचय आपवो उचित गणेशे ।

तेमनु जन्मस्थान गुजरात नहि पण मेवाड छे । तेओ जन्मे वैश्य नहि पण क्षत्रिय रजपूत छे । परदेशमा जनारा घणखराओ पाछा आबी अही इष्ट कारकीर्दि शुरु करवा जाय छे । आ जिनविजयजीनु तेम नथी । तेमणे इष्ट दिशानी एटले प्राचीन सशोधननी कारकीर्दि अही क्यारनी शुरु करी दीधी छे । पोतानी शोधो, लेखो, निबधों द्वारा आ देश मा अने परदेशमा तेओ मशहूर थई गया छे अने हवे, तेमने पोताना अभ्यासमा जे काई बघारो करवों आवश्यक जणायो ते करवा तेओ परदेश गया छे ।

तेमनी जन्म अजमेरथी केटलेक दूर रूपाहेली नामना एक नाना गामडामां थयेलो । ते गाममां-एकसो वरसथी बघारे ऊमरनां जैन यति रहेता । तेमना उपर तेमना पितानी प्रबल भक्ति हती, कारण के अ जैन यतिश्री वैद्यक ज्योतिष आदिना परिपक्व अनुभवनो उपयोग मात्र निष्काम भावे जनसेवामा करता । जिनविजयजीनुं मूलनाम किसनसिंह हनुं । किसनसिंह ना पगनी रेखा जोईने अ यतिअ तेमना पिता पासेना तेमनी मागणी करी । भक्त पिताअ विद्याभ्यास माटे अने वृद्ध गुरुनी सेवा माटे ८-१० वरसना किसनने यतिनी परिचर्याना भूक्या । जीवनना छेलना दिवसोमा यतिश्रीने कोई बीजा गाममा जई रहेवुं पड्युं । किसन साथे हतो । यतिजीना जीवन अवसान पछी किसन अके रीते निराधार स्थितिमा आबी पड्यो । मां वाप दूर अने यतिनाशिष्य परिवारमा जे सभालनार ते तहन मूर्ख अने आचारअष्ट । किसन रातदिवस खेतमा रहें, काम करे अने छना तेने पेट पूरु अने प्रेमपूर्वक खावानुं ने मले अ बालक उपर आं आफतनुं पहलुं बादलु आव्युं अने तेमाथीज विकासनुं बीज-नखायुं । किसन बीजां एक मारवाड़ी जैनस्थानकवासी साधुनी सोब-तमां आव्यो । अ नी वृत्ति प्रथमथी ज जिज्ञासा प्रधान हती । नवुं नवुं जोवुं, पूछवु अने जाणवुं अ तेनो सहज स्वभावहती । अ ज स्तब्धभावे तेने स्थानकवासी साधु पासे रहेवा प्रर्थो । जेम दरेक साधु पासेथी आशां राखी-शकाय तेम ते जैन साधुअ पण अ बालक किसनने साधु बनाव्यो । हवे अ स्थानकवासी साधु तरीकेना जीवनमा किसननो अभ्यास शुरु थाय छे ।

अंमणे केटलाक खास जैन धर्म-पुस्तको थोडा समयमा कठस्थ करी लीघां अने जाणी लीघा; परन्तु जिज्ञासना वेगना प्रमाणमा त्या अम्यासनी सगवड न मली । अने प्रकृति स्वातन्त्र्य न सहन करी शके अवे निरर्थक रुद्धिवधन खटक्या । तेथीज केटलाक वर्ष बाद घणाज मानसिक मंथन ने अते छेवटे अं सम्प्रदाय छोडी ज्या वधारे अम्यासनी सगवड होय तेवा कोइ पण स्थान मां जवानो बलवान सकल्प कर्यो ।

उज्जयिनीना खडरोमां फरता फरता सध्याकाने सिप्राने किनारे तेणे स्थानकवासी साधुवेप छोड्यो । अने अनेक आशकाओ तेम ज भयना सखत दावमा रातोरात ज पगपाला चाल नीकल्या । मोठे सतत बांधेल मु मतीने लीघे पडेल सफेद डाधाने कोइ न ओलये माटे भूँसी नाखवा तेमणे अनेक प्रयत्नों कर्यो । पाछलथी कोइ ओलूखी पकडी न पाडे माटे ओक वे दिवसमा घणा गाउ कापी नास्या । अं दोडमा राते ओकवार पाणी भरेला कूवामा तेओ अचानक पडी गयेला ।

रतलाम अने तेनी आजुवाजुना परिचित गामो मा थी पोतानी जातने वचावी लई क्याक अभ्यास योग्य स्थान अने सगवड शोधी लेवाना उद्देगमा तेमणे खावा पीवानी पण परवा न राखी । पण पुरुषार्थीने वधु अचानक ज सापडे छे । कोई गामडमा आवको पजुसणमा कल्पसूत्र वचाववा कोई यति के साधुनी शोब मा हुता । दरमियान किसनजी पहोच्यां । कोईमा नहि जोयेलुं अवे त्वरित वाचन अं गामडियाओअं अंमनामा जोयुं अने त्याज तेमने रोकी लीघा । पजुसण वाद थोडी दक्षिणा बहु सत्कार पूर्वक आपी । कपडा अने पैसा बिनाना किसनजी ने मुसाफरीनु भातुं मल्युं अने तेमणे अमदावाद जवानी टिकिट लीघी । अंमणे सामलेलु के गुजरातमां अमदावाद मोटु शहेर छे अने त्या मूर्तिपूजक सम्प्रदाय मोटो छे । अं संप्रदायमा विद्वानो बहु छे अने विद्या मेलववानी वधी सगवड छे । आ लालचे भाई अमदावाद आव्या, पण पुरुषार्थी परीक्षा ओक ज आफते पूरी थती नथी । अमदावादनी प्रसिद्ध विद्याशाला आदिमां क्यांय घडो थयो नहि । पैसा खूट्या । ओक बाजु व्यवहारनी माहिती नहि अने बीजी बाजु जातने जाहेर न करवानी वृत्ति अने श्रीजी बाजु उत्कट जिज्ञासा, अं वधी खेचताणमा अंमने बहु ज सहेवु पड्यु । अते भटकता मारवाडमा पाली गाम मा ओक सुंदरविजयजी नामना सवेगी साधुनी भेट थयो । जेओ अत्यारे पण वृद्धावस्थामा विचरे छे, अने अत्यार सुधीना वधा परिवर्तनोमा सरल भावे अंम कहता रहे छे के ते जे करशे ते ठीक ज हशे । अंमनी पाते तेमनी सवेगी दीक्षा लीघी अने जिनविजयजी थया । अंमना गुरु तरीकेनो आश्रय तेमणे विद्वाननी दृष्टिअं नहि पण तेमणे आश्रयथी विद्या मेलववामा वधारे सगवड मलशे अं दृष्टिअं लीघेलो । आ बीजु परिवर्तन पण अम्यासनी भूमिका उपर ज थयु । थोडा बखत बाद मात्र अम्यासनी विशेष-सगवड मेलववा माटे जिन-विजयजी ओक बीजा जैन सुप्रसिद्ध साधुना सहवासमा गया । परन्तु विद्वत्ता अने गुरुपदना मोटा पट्ट उपर बेठेल सांप्रदायिक गुरुग्रोमाथी बहुज ओछाने अं खबर होय छे के क्युं पात्र केवुं अं अने तेनी जिज्ञासा न पोषवाथी के पोषवाथी शु शु परिणाम आवे ? जो के अं सहवासथी तेमने-जोवांजाणवानुं विस्तृत क्षेत्र तो मल्यु पण जिज्ञासानी खरी भूख भागी-नहि । बली अं उद्देगे तेमने बीजाना सहवास माटे ललचाव्या अने प्रसिद्ध जैन साधु प्रवर्तक कातिविजयजीना सहवासमा तेओ रह्या । त्या तेमने प्रमाणमा घणीज सगवड मली अने तेमनी स्वत सिद्धि ऐतिहासिक दृष्टिने पोषे अने तृप्त करे अवे घणाज महत्त्वना साधनो मल्यु । गमे त्या अने गमे तेवा प्रतिकूल के अनुकूल सहवासमा तेओ रहेता छता पोतानी जन्मसिद्ध मितभाषित्व अने ओकान प्रियतानी प्रकृति प्रमाणे, अम्यास वाचन अने लेखन चालु ज राखता ।

अकेबाजु साधुजीवनमां रात्रिअे दीवा सामे वचाय नहि अने बीजी वांभवानी प्रबल वृत्ति के लखवानी तीव्र प्रेरणा रोकी शेकाय पण नहि । समय-निरर्थक जवानुं दुःख अे वधारामां । आ वधा कारणीथी तेमने अेकबारं बीजलीनी बेटरी मेलववानुं मन थयुं । आजथी लगभग ३७ वर्ष पहेला ज्यारे हू ते-ओना परिचयमा पहलेपहेलो आव्यो त्यारे तेमणे मने बेटरी लेता अववानु कहुं । हु बेटरी अमदावाद थी पाटण लई गयो, अने अने प्रकाशे तेमणे तहन खानगीमा कोई साधु के, गृहस्थ न जाणे, तेवी रीते लखवा अने वाचवा माड्युं । जो हु न भूलतो होऊं तो तिकलमंजरीना कर्ता घनपाल विशे अेमणे जे लेख लखेलो छे ते अेज बेटरीनी मददथी । ते सिवाय बीजु पण तेमणे तेनी मददथी घणुं वाच्युं अने लख्यु, परन्तु दुर्दैव बेटरी बगड़ी अने विघ्न आव्युं । आखो दिवस सतत वाच्या-विचार्या पछी पण तेमनेराते वाचवानी भूख रहती । ते उपरान्त अभ्यासनां आधुनिक घणा साधनो मेलववानी वृत्ति पण उत्कट थती हती । छापा, मासिको अने विजु नवीन साहित्य अे वधु तेमनी नजर बहार भाग्येज रहे । तेओ अन्य जैन साधुओनी पेठे कोई पडित पासे भणता पण भणवानो आराम अने अंत लगभग साथेज थतो । संस्कृत साहित्य होय के प्राकृत अे वधु अेमणे मुख्यपणे स्वाश्रित वाचन अने स्वाश्रित अभ्यासथी ज जाण्युं छे । 'जेनी' दृष्टि तीक्ष्ण होय अने प्रतिभा जागरूक होय अे गमे तेवा पण साधनोनी सरस उपयोग करी ले छे । अे न्याये तेओ भावनगर, लीमडी, पाटण आदि जे जे जैन स्थलोमां गया अने रह्या त्याथी तेमणे अभ्यासनी खोराक खूब-मेलवी लीघो । परन्तु जूनी शोध खोलोनी अगे ज्यारे ते ओ आधुनिक विद्वानोना लखाणो वांचता त्यारे बली तेमनी जिज्ञासा भभूकी ऊठती अने जैन साधुजीवननु-रूढिबंधन खटकतुं । तेओ घणीबारं मने पत्रमा लखता के तमे भाग्यशाली छो । तमारी पासे रेलवेनी लबिब छे, गमे त्या जई शको छो अने गमे ते रीते अभ्यास करी शकोछो । अेलखाण शोखीन मनोवृत्तिनुं नहि पण अभ्यास परायण जीवननु प्रतिविम्ब छे, अेम मने तो ते बखते ज लागेलुं; पण आजे अे सौने प्रत्यक्ष छे । पाटणना लगभग वधा भंडारो, जूनां कलामय मदिरो, अने बीजी जैन सस्कृतिनी अनेक प्राचीन वस्तुओना अवलोकने अेमनी जन्मसिद्ध गवेषणावृत्तिने उत्तेजी अने ऊंडो अभ्यास करवा तेमज लखवा प्रेर्या । महेसाणा अने पाटण पछी त्रीजु चोमासु मे बडोदरामा तेमनी साथे गाले लु । हुं जीतो के सेंट्रल लायब्रेरीना पुस्तकोनां पुस्तको अने जैन भंडारनी पोथीओनी पोथीओ उपाश्रयमा तेमनी पासे खडकायेली रहेती । अने जो कोई जाते जइने न बोलावे तो तेओ मकानमा छे के नहि तेनी खबर मात्र लेखणना अवाजथी ज पडती । सद्गत चिमनलाल अे अेमना जेवा ज विद्याव्यसनी अने शोधक हता । चिमनलाल अंग्रजीना विद्वान अेटले तेमनो मार्ग वधारे खुल्यो । 'श्री जिनविजयजी अंग्रेजी न जाणे अेटले ते अे बाबतमां पराधीन छातां जिज्ञासा माणस ने सूवा दर्ई शकती नथी । तेथी घीरे घीरे तेओ अंग्रेजी तरफ ढल्या । दरम्यान पोताना विषयनुं अंग्रेजी भाषामा के जर्मन भाषामा पुस्तक लखायुं होय तो तेने मेलवी गमे ते रीते तेनो अनुवाद करावी मतलब समजी तेनो उपयोग करता, पण आ रीते अेक अभ्यासनिष्ठ माणस लावा बखत सुधी सत्पुष्ट रही शके नहि । हु जाणु छुं त्या सुधीमा कृपारसकोश, विज्ञप्ति त्रिवेणी, शत्रुंजय तीर्थोद्वार प्रबध वगेरे पुस्तको लखवानो पायो बडोदरामां ज नखायो । अने तेमनी साहित्य विषयक आकर्षक कारकिर्दी त्याथी शुरू थई । जेम जेम वाचन वध्यु अने लखवानी वृत्ति तीव्र बनी तेम तेम वधारे ऊणप भासती गई अने जैन साधुजीवननां बधनो तेमने सालवा लाग्या । कालक्रमे भुवई पओच्या । अनेक जैन साधु साथे हता । मूंबईमां समशील विविध विद्वानोना परिचये अने त्याना स्वतन्त्र वातावरणे तेमनी अभ्यास वृत्तिने अनेक मुखे उद्दीप्त करी । अे अेमनो मथनकाल हतो । हु वालकेश्वरमां तेओने अेकवार मद्यो त्यारे जोयुं के ते सतत वांचवा-विचारवामा मग्न छातां ऊंडा असंतोषमां गरक हता । थोड़ा मास पछी तेमनी वृत्ति

पूनाना विद्यामय वातावरणे आकर्षी । तेथो पूज्य बुद्धमाधुओनो साथ छोडी दुःखित मने ओकला पळ्या, अने पगे चालता पूना पहोंच्या । अही भडार अने विद्वानोना इष्टतम परिचयथी तेमने खूब गोठी गयु । त्यानी प्राकृतिक रमणीयता, साधुं जीवन अने विद्यार्थी तथा विद्वानोनी वद्वतताओ तेमने पूनाना स्थायी निवास माटे ललचाव्या । भारत जैन विद्यालयनी चालु सस्थाने तेमणे स्थायी रूप आपवा प्रयत्न कर्यो, अने बीजी बाबु भाडारकर इन्स्टीट्यूटमानो लिखित जैन पुस्तक संग्रह जोइ काढ्योः आमायी तेमनी शोधक बुद्धिने पुष्कल सामग्री मली ।

अत्यार सुधी तेथो मने के कमने दृढ जैनत्वना आश्रय तले विद्याव्यामंग पोपी रह्या हुता, ते जैनत्व हवे पूनाना राष्ट्रीय वातावरणमा, अने देश व्यापी हीलचालना वावाभोडामां ओसरवा माड्युं । असहकारना भडारणा दिवसो आव्या, अने तेमनी वधु विशाल कार्यक्षेत्र शोधवानी वृत्ति ने जोइतु नवु कार्यक्षेत्र मली आव्यु । आ ओमनो बीजी मधनकाल । अने ते सीधी वधारे महत्वनो । कारण, आ वखते काइ नानी उमरमा जैन साधुवेष फेंकी दीवो तेवी स्थिति न हती । अत्यारे तेथो जैन अने जैनेतर विद्वानोमा ओक प्रसिद्ध लेखक तरीके जाणीता थया हुता । जैन साधु तरीकेनुं जीवन समाप्त करवुं अने नवु जीवन शुरू करवुं, ते कैम अने कैवी रीते तथा शा माटे ओ विकट प्रश्नोओ घणा दिवस तेमने उजागरो कराव्यो ।

उजागराना आ कारणोमा ओक विशेष कारण हतुं जे नोधवा योग्य छे । पिता तो पहेलां गुजरी गयेला तेनी तेमने खबर हती । पण माता जीवित तेथी तेमनु दर्शन करवुं ओ इच्छा प्रवल थइ हती । ओकवार तेथोओ मने कहेलु के हु माने कदी जोइ शकीश के नहि । अने जाउं तो माताजी ओलखशे के नहि ? शु मारे माटे ओ जन्मस्थान तहन पुनर्जन्म जेवुं थइ गयुं नथी ? स्वप्ननी वस्तुओ जेवी पण जन्मस्थाननी वस्तुओ मने आजे स्पष्ट नथी । माताने मलवा ट्रेनमा वेसवानु जे पगलु भरी शक्या नहि ते पगलु राष्ट्रीयता मोजाना बेगमा भयुं । जैन साधुजीवनना वधनो छोडी देवानो पोतानो निश्चय तेमणे वर्तमान पत्रोमा प्रसिद्ध कर्यो अने गुजरात विद्यापीठनी स्थापना साथे पुरातत्त्व मंदिरनी योजनाने अ ने तेमने अमदावाद बोलाव्हा त्यारे ते ओ रेलवे ट्रेनथी गया अने थ्यार थी तेमणे रेलवे विहार शुरू कर्यो छे । महात्माजीओ अने विद्यापीठना कार्यकर्ताओओ तेमनी पुरातत्त्व मंदिरमा नीमणूक करी अने तेमना जीवननो नवो युग शुरू थयो । जैन साधु मटी-तेथो पुरातत्त्व मंदिरना आचार्य थया ।

मंदिर शुरू करवाना काममा तेथो माताजीने मलवा तरत तो न जाइ शक्या, पण ओकाद वर्ष पछी गया त्यारे माताजी विदेह थयेंला । जिनविजयजी आ आघातथी रडी पळ्या, जिनविजयजी ओ ससार पराड्मुख सन्यासना आटला वरस गात्त्या छे पण तेमनामा मानवताना सर्व कुमला भावो छे । तेमने अनुयायी-ओ करता सहृदय मित्रो वधारे छे तेनु आ कारण छे ।

लगभग आठ वर्षना पुरातत्त्व मंदिरना कार्यकाल दरमियान तेथोनी भावना अने विचारणामा तेमना क्रांतिकारी स्वभाव प्रमाणे मोट्टु परिवर्तन थयु ।

पुरातत्त्व मंदिरनो महत्त्वनो पुस्तक संग्रह मुख्यपणे तेमनी पसंदगीनु परिणाम छे । अही आव्या पछी पण तेमनु वाचन अने अवलोकन सतत चालु ज रह्यु । अनेक दिशाओमा तेमनी कार्य करवानी वृत्ति

તેમણે ચલાવેલ જૈન સાહિત્ય સંશોધક નામના ત્રૈમાસિક પત્રનું વીજું 'વર્ષ પૂરું' થવા આવે છે. જૈન સમાજના કોઈ પણ ફિરકામા એ કોટિનું પત્ર અદ્યાપિ નીકલ્યું નથી. એ પત્ર જૈન સાહિત્ય પ્રધાન હોવા છતાં તેની પ્રતિષ્ઠા જૈનેતર વિદ્વાનોમાં પણ ઘણી છે. તેનું કારણ તેમની તટસ્થતા અને ઐતિહાસિક નિષ્ણાતતા છે. જૈન સમાજના લોકો તેમને જાણે છે તે કરતા જૈનેતર વિદ્વાનો તેમને વધારે પ્રમાણમા અને માનક રીતે પિછાને છે.

જો કે જૈન સમાજ તદ્દન રૂઢ જેવો હોવાથી વીજા વધા લોકો જાગ્યા પછી જ પાછલ્યું જાણે છે, છતાં સતોષની વાત છે કે મોડા મોડા પણ તેનામા વિદ્યાવૃત્તિના સુચિહ્નો નજરે પડવા લાગ્યા છે. એક તરફ થી, અગ્રેજી ભાષા અને પાશ્ચાત્ય વસ્તુમાત્રનો વહિષ્કાર કરવા તત્પર એવો સંકીર્ણ વર્ગ, જે મુઝૂર્કા રહે છે તે-જ મુઝૂર્કા, બીજો વિદ્યારુચિ અને સમય સૂચક જૈન વિદ્વાન વર્ગ પણ વસે છે. વિદ્યાગીરીના મિત્રોએ કરેલા છેલ્લા નાનકડા મેલાવડા પ્રસંગે મેં જે દૃશ્ય અનુભવ્યું તે જૈન સમાજની ક્રાંતિનું સૂચક હતું. જે લોકો આચાર્ય જિનવિજયજી ને આજ સુધી વલવાલોર માની તેમના થી દૂર ભાગતા અગર તો પાસે જવામા પાપનો ભય રાખતા તેવા લોકો પણ તેમની વિદ્યાગીરીના મેલાવડા પ્રસંગે ઉપસ્થિત થઈ સાક્ષી પૂરતા હતા કે હવે જૂનું કાશ્મીર અને જૂની કાશી એ વિદેશમા વસે છે. આચાર્ય હરિભદ્રે વૌદ્ધ મઠમા શિષ્યોને મળાવા મોકલેલા. આચાર્ય હેમચન્દ્રે કાશ્મીરની શારદાની ઉપાસના કરેલી. ઉપાધ્યાય યશોવિજયજી એ કાશીમા ગંગા તટને સેવેલું. હવે પરિસ્થિતિ પ્રમાણે જો જૈન સાહિત્યે અને જૈન સંસ્કૃતિએ માનપૂર્વક સ્થાન મેલવવું હોય તો દેશના પ્રસિદ્ધ સ્થળો ઉપરાંત વિદેશમા પણ જ્યાંથી મળે, ત્યાંથી દરેક ઉપાયે વિદ્યા મેલવવી અને હરિભદ્ર, હેમચન્દ્ર કે યશોવિજયજી નો પેઠે નવીન પરિસ્થિતિ પ્રમાણે નવી વિદ્યાઓ દેશમા આણવી. આ વસ્તુ તદ્દન રૂઢ ગણતા જૈન સાધુ વર્ગમા પણ કેટલાકને સમજાઈ ગઈ હોય એમ લાગે છે. તેથીજ અભ્યાસને અને થતા આ વિદેશગમનને કેટલાક પ્રતિષ્ઠિત જૈન સાધુઓ એ પત્ર થી અને તારથી અભિનંદન મોકલ્યા હતા.

અત્યારસુધી આત્માના કોઈ અદમ્ય સાહસથીજ તેમણે અભ્યાસ આગલ ચલાવ્યો છે અને અત્યારે પણ અગ્રેજીના અધૂરા અભ્યાસે અને ફ્રેંચ કે જર્મનના અભ્યાસ વિના યુરોપની મુસાફરી સ્વીકારી છે. એમનું આ સાહસ પણ અત્યાર સુધીના તેમના વધા સાહસની પેઠે સફળ નીવડશે.

परिपूर्ति

१९२८ सुधीना लगभग तेरवर्षना मारा सस्मरणो मुनिजी विषे लखेला प्रसिद्ध थयेला ज छे ।
अ मा अमेना अ गेनी पाथानी वातो हू कमा पण आवी गई छे अना अनुसधानमाज प्रस्तुत लखाण छे ।

१९२८ थो आज सुधीनो लगभग ३८ वर्षनो गालो अ पहेला गाला करता घरनो मोटो छे, अने आ गाला दरम्यान मुनिजीनी अनेक विधि प्रवृत्तिओ अनेक दिशामां फटाई अने विकास पणु पामी छे अ बधी प्रवृत्तिओनु सागोपाग दर्शन तो तेओ पोते ज करावे अ योग्य गणाय । हु तो अ प्रवृत्तिना केटलाक सीमा चिन्ह जेवा मुद्दाओनो ज सक्षेपमा निर्देश करी आ परिपूर्ति लखवा धारू छु ।

१९२८ ना उनालामा मुनिजी जर्मनी गया, अने त्याथी १९२९ ना छेल्ला मांगमा पाछा फर्या । ते ओ अमदावाद-पाछा आवी पोतानी उपायित विद्या-साहित्यनी प्रवृत्तिमा जाडाय ते पहेला तेमनी वीरवृत्तिने आह्वान करतुं वातावरण आ देशमां रचायु हतु । पंडित श्री नेहरूना प्रमुखपणा नीचे 'लाहोर कांग्रेसमा पूर्णस्वातंत्र्यना ठरावनी पूर्व भूमिका भक्कमपणे रचाती हती । लाहोर कांग्रेस आवी अमेना मुनिजी गया हता । हु अने बीजा-अमारा साथीओ साथे हताज । त्या कांग्रेसे जे सम्पूर्ण-स्वातंत्र्य प्राप्तिको ठराव पास कर्यो तेवे लीधे देशना सजीव मानसमा अके नवो चमकार प्रगट्यो । मुनिजी आमानी अके हता हवे १९३० मा अमेनी सामे वे मार्ग हता । अके विद्या-साहित्यना वतुलमा पुराई पलोठी वाली वेसी जवानो, अने बीजो स्वातंत्र्यनी हाकलने सेवक तरीके बधावी लेवानो मुनिजीअ तत्काल निर्णय करी बीजो मार्ग स्वीकार्यो, अने पहेला मार्गने अमुक समय लगी मुलतवी राख्यो ।

१९३०ना मार्चमा गांधीजीनी विश्वविख्यात दाडी कूच शुरू थई । देशना खूणो खूणो मीठानो सत्याग्रह शुरू थयो । मुनिजी अ सत्याग्रहने परिणामे जेलमा गया । नासिकनी जेलमा अमेनो अने श्री के. अम. मुनशीजीनी परिचय बधारे दृढ थयो । अने त्या बन्ने वच्चे अमुक अंशे विद्या विषयक विचारोनी आप-ले पणु थई ।

जेलमाथी छूट्या पछी हवे पहेला मुलतवी राखेल मार्गेज जवानु अमेने माटे निमयिलु । आ मार्गनी पूर्व भूमिका तो अमेना जर्मनी थी पाछा आव्या पहेलाज तैयार थई चुकी हती । अजीमगज निवासी श्री बहादुरसिंहजी सिंधीअ जैन विद्या-साहित्यना व्यापक विकास माटे अमुक निश्चित विचार करी राखेलो, अने तेना केन्द्रमां मुनिजी हता । मुनिजी कलकत्तामा, शांतिनिकेतनमा के अन्यत्र ज्या वेसी आवी प्रवृत्ति करवा ह्छे । त्या अ प्रवृत्तिने लगती बधी आर्थिक जवाबदारी उठाववानो भार मिथजी अ स्वेच्छाथी ज स्वीकारेलो । मुनिजीअ शांतिनिकेतन पसद कयू । टागोर जेवी विभूतिना सन्निधानमा रहेवानुं मले अने श्री विधुशेखर शास्त्री जी तथा श्री क्षिती मोहनसेन अवेा समर्थ परिचित विद्वानोनुं साहचर्य मधाय अ अमेने

માટે મુખ્ય આકર્ષણ હતું. તેથી તેઓ ૧૯૩૧ ની આસપાસ શાંતિનિકેતન ગયા અને ત્યાં આસન બાધી પોતાની વિદ્યા વિષયક કરવા ઘારેલી પ્રવૃત્તિઓની તેમણે યોજના ઘડી, જેમાં જૈન વિદ્યાર્થીઓ માટે સપૂર્ણ ફ્રી એવા એક વિદ્યાર્થી ગૃહનું અને સિંધી જૈન ગ્રંથમાલા નામક સિરીજનું સ્થાન હતું, ઉપરાંત યથાસમ્ભવ જૈન તત્ત્વ અને સાહિત્યના અધ્યયન-અધ્યાપન માટેની પણ વિચારણા હતી. આ રીતે શાંતિનિકેતનમાં, કામ પ્રારંભાયું.

મુનિજી અને અમારા બંધાનું મકાન અમદાવાદમાં, એમનું રહેવાનું શાંતિનિકેતનમાં અને પ્રથમનું મુદ્રણ કાર્ય કરાવવાનું મુબદ્દમાં આ દૂર દૂરની અગવડમાંથી છુટવા છેવટે ૧૯૩૪ માં એમણે નવકી કર્યું અને અમદાવાદ આવી સિંધી જૈન ગ્રંથમાલનું કામ ચાલુ રાખ્યું.

૧૯૩૮ સુધી આ ક્રમ ચાલ્યો. દરમિયાન એક નવો પ્રસંગ ઉપસ્થિત થયો. શ્રી કે. એમ. મુનશી તે વખતે મુબદ્દ રાજ્યના ગૃહ પ્રધાન હતા. એમને એક વિશિષ્ટ દાન મળતાં ભારતીય વિદ્યાભવન નામક સ્થાપનાનો વિચાર આવ્યો. એમણે મુનિજી ને પોતા તરફ ઈચ્છ્યા, અને એમને પોતાને 'ઈસ્ટ અને ફાવનું' કામ કરવાની પૂર્ણ સ્વતંત્રતા આપી. એટલે મુનિજીને મુબદ્દમાં રહી સિંધી જૈન ગ્રંથમાલનું કામ કરવાની વધારે અનુકૂળતા થઈ આવી ત્યાર બાદ ૧૯૪૨ નો 'Do and Die' ના સપ્તામનો દેશ માં ઘોષ જાગ્યો. મને લાગે છે કે આ વખતે મુનિજી એ ઘોષમાં ન તણાયા એનું કારણ, મોટે ભાગે તે ઓ જેસલમેરના મહારાજા અવલોકન આદિમાં ગૂંથાયેલા અને ત્યાંથી એટલી બધી નવી અને ઉપયોગી સાહિત્ય-સામગ્રી લાવેલા કે જેમાં એમનું વિદ્યાવૃત્તિનું પાસું વધારે પ્રબલ બનેલું એ હોવું જોઈએ. ભારતીય વિદ્યાભવનની બીજી પ્રવૃત્તિઓમાં ભાગ લેવાનું પણ એમને શિર આવેલું. એટલે તેઓ ભવન સાથે એકદર એકંદર જવા થઈ ગયેલા. મુનશી જી જેવા ભાગંબવશી અને પરશુરામ ભક્ત અને મુનિજી જેવા ક્ષત્રિય વૃત્તિના પરમારં—આ બંનેનું જોડાણ વિસ્મય ઉપજાવે એવું તો હતું જ, પણ ચાલ્યું. આગલજતા મુનિજીનું મન મુબદ્દ અને ભારતીય વિદ્યા ભવન થી કાઢક દૂર ને દૂર ખસતું ગયું, પણ સિંધી જૈન ગ્રંથમાલાની પ્રવૃત્તિ તો તેઓ પૂર્ણ-ઉત્સાહથી ચલાવી જ.

મુનિજીનું માનસ મુખ્યપણે તાર્કિક છે. રુઢિઓમાં ઠઠ્ઠા અને રહ્યા છતાં મન એમનું એથી-સતોષાતું નથી. બીજીવાજુ હિટલરના જર્મનીમાં થોડો વખત રહ્યા પછી એમનું મન એવા કોઈ માર્ગને જાણતું, મેં બારબાર જોયેલું કે માત્ર એકેલા પોથી-પાના અને ગ્રંથોના ઢગલાથી શું? લોકો વચ્ચે, લાસ કરી ગરીબો વચ્ચે રહેવું, એના સસ્કાર ઘડતરમાં અને ગરીબી નિવારણમાં યથાશક્તિ ભાગલેવો એવા મનોરથો સેવતા મેં એમને જોયા છે. તેમનું મન હવે પોતાના જન્મસ્થાન અને પ્રદેશ મળી જવા લાગ્યું. તેમને જોઈતું તદ્દન એકાન્ત ગ્રામ્ય પ્રદેશો અને બીજી પ્રાથમિક સગવડ ચિત્તોડ પાસે ચંદેરિયા નામના નાનકડા સ્ટેશનની નજીક અણધારી રીતે મળી ગઈ. ત્યાંના એક મલા સહી ઠાકોરે મુનિજીને જમીન આપી. ત્યાં મુનિજીએ પોતાનો તબુવાસ શરૂ કર્યો અને ત્યાં જ એ કાટાલી અને પથરીલી જમીનનો થોડો ભાગ ખેતી લાયક અને રહેવા લાયક બનાવી ત્યાં જ ખેતી શરૂ કરી, પશુ-પાલન સાથે હતું જ. અને આસપાસના ગામડાના સાવ ગરીબ લોકોના બાલંકો માટે એક નાનીશી નિશાલ પણ શરૂ કરી. આ બધું ચાલતું ત્યારે પણ તેઓ પોતાની પ્રિય ગ્રંથમાલાનું કામ તો ચલાવ્યું રાખતા જ. અલબત્ત, એમાં એકધારી જોડતો વેગ આપી ન શકે, એ પણ દેખીતું જ છે.

ક્રમે ક્રમે એ આશ્રમ વિકસતો ગયો અને મુબદ્દનો વિદ્યા ભવન સાથેનો સંબંધ પણ માત્ર ઉપર ઉપરનો જ રહ્યો. ચંદેરિયાના એ સર્વોદય સેવાશ્રમનો વિકાસ પણ ચઢતી પડતીના ક્રમમાંથી પસાર થયા વગર ન રહી શક્યો. પણ અતે અતી સ્થિતિ ઘણી સારી અને સ્પૃહણીય બની. પણ મુનિજી એ કોઈ એક બધિયાર

स्थितिमा रहेवा सजयिलाज नथी, अटले जे जे नवा स्वप्नो आवे तेने साकार करवा पूरो पुष्टार्थ पण करे । अमेने पोताना काम बदल जे वलतर मल ते तो अमेमा खर्चीज नाखे, पण वधारांमा अमेने जाणनार अमेना चाहक मित्रो जे काई मदद करे ते पण आवा सेवाकर्ममा तेओ खर्चीन ज संतोष माने ।

मुनिजीनी वृत्ति अने प्रवृत्तिमाथी अक तत्त्व तारववुं होय तो ते अज् छे के तेमना अक हाथमा जे आवक पडे ते अमेना बीजा हाथने लीधे हमेशा ओछीज पडवानी । संग्रहमा अमेनी श्रद्धा नही, अने नवा नवां कामो उपाख्या विना अमेने जप नही । आ तत्त्वने लीधे तेमणे अे आश्रमनी आसपास बीजी पण केटलीक प्रवृत्तिओ शरू करी अने विकासवी छे ।

मूने मेवाडना, विद्यापुरुष तरीके जाणीता, इतिहास, शिल्प, स्थापत्य आदिना रसिक अने निष्णात जेवा, अटले राजस्थानमा अने त्यानी सरकारमा जे केटलाक विद्वानो अने प्राच्य विद्याना रसिको तथा पुरातन वस्तु संग्रहना उपासको हुता अने छे अे वधानु ध्यान क्रमे क्रमे मुनिजीने राजस्थाननी आवी कोइ सर्वव्यापक प्रवृत्तिमा जोडवा तरफ खँचायु । अने ते प्रमाणे समग्र राजस्थाननो समावेश थाय अेवी अेक योजना तैयार करी तेमां मुनिजीने निर्णायक स्थाने गोठव्या, जेने परिणामे राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान नामे सस्थानो जन्म थयो, अने तेनु मुख्य केन्द्र जोधपुरमा अने केटलीक साखाओ राजस्थानना जुदा जुदा भागोमा आजे काम करे छे । आ मुख्य केन्द्र अने तेनी जुदी जुदी शाखाओमा प्राच्य तत्त्वना साहित्य, शिल्प आदि नमूनाओना अने वस्तुओना अेवां विपुल संग्रह थयो छे के जेने जोनार अे रीते आश्चर्य पामे छे के आटला दू का गला मा मुनिजीअे केवो भगीरथ पुरुषार्थ कर्यो छे । साथे साथे मिथी जैन ग्रंथमाला कामने संभालवा उपरात आ सस्था द्वारा प्रकाशित थनारा विविध विषयना सख्यावध ग्रंथोनी जवाबदारी पण अमेने शिरे रहेली छे । अत्यार लगीमा आवी वधी ग्रंथमालाओ मारफत तेओअे आशरे वधो जेटला ग्रंथो सपादित-प्रकाशित कर्यो छे ।

मुनिजी पोतानी काचली अेक पछी अेक छोडता ज रया छे, ते प्रमाणे पेला सर्वोदय साधनाश्रमनु वधुंज मवंस्व भूदानना प्रवर्तक श्री विनोबाजी ने अर्थी दइ अेनी नजीकमा पोताने अने पोताना आश्रितोने रहेवा आदिनी सगवड माटे जोइता नवा मकान वगेरे पोतानी ज कल्पनाथी पोताना नकशाप्रमाणे ऊमा करी लीधा छे । अने राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठाननु काम त्यांथी जोधपुर अने बीजा स्थलोमा जता रही सतत करता रहे छे ।

आ वधु थनुं हनुं त्यारेज अमेना मनमा अमेनी वीर प्रकृति, इतिहास ज्ञान अने विद्योपासना आदिने लीधे नवा मनोरथ पुष्पो खीली रय्या हुता । तेमा चित्तोडने मुख्य स्थान हनु । मुनिजी चित्तोडने वीरत्वनुं तेमज विद्वानु पण तं थं माने छे । तेमना मनमा अे सस्कार हड छे के राणा प्रताप अने तेमना पूर्वजो तेमज वणजोअे जे क्षात्रतेज मेवाडमा प्रगटव्यु अने चित्तोडमा उ विशेषरूपे दीप्यु ते क्षात्रतेज अे मात्र मेवाडनी नपत्ति नथी, ते तो अेक भारतीय संपत्ति छे । बीजु अमेना मनमा अे पण छे के शस्त्र पकडनार अने प्राणोनी कुरबानी करनार वर्ग होय त्यारे पण कोइ अेवा कुवेरनी जरूर रहेज छे के जे वीरत्वनी पोषक वधा गोटवण फरे । मुनिजी अे आवी कुवेरनी प्रतिक भामाशामा जोइ वली, मुनिजीनी मूल विद्योप सनानी वृत्ति तो समदर्शी आचार्य हरिभद्र उपरना तेमना ऐतिहासिक निबंधथी लोकोनो ध्यानमां आवी हुतो । अने मुनिजीनो आचार्य हरिभद्र प्रत्ये अेटलोवधां हड आदर छे के तेओ तेमने जैन परंपराना नव संस्कारक गणी हृदयमा उपासे छे । आवा वधा जुदा जुदा मनोरथो माथी तेमनुं क्रियाशील मन अे मार्गे विचरतुं हनुं के कोइ पण रीते चित्तोड

અને ત્યાના ઐતિહાસિક આચાર્ય હરિભદ્ર તેમજ ઉદારમના ભામાશાની સ્મૃતિ રૂપે કાંઈક સ્થાયી કામ કરવું । આ દૃષ્ટિ એ તેમણે હરિભદ્ર સ્મૃતિ મંદિર અને ભામશા ભારતી ભવન એ વે સ્મૃતિ મંદિરો ચિત્તોડમા ઝભાં વસા છે, અને ત્યા કાંઈક કામ પરાયથઈ રચ્યું છે ।

આ મુનિજીની પ્રવૃત્તિનુ સાવ દ્રુ કુ સાકલિયુ છે । વિશેષ જિજ્ઞાસુ તો એમના પરિચયમા આવે એમના કામો જુએ અને એ પાછલ રહેલી દૃષ્ટિને સમજે તોજ એમના વિશેનો સ્પષ્ટ સ્યાલ મેલવી શકે । સરિત્કુ જ, અમદાવાદ. ૬

૨૧-૧-૬૭

આચાર્ય જિનવિજયજી

વિદ્યામૂર્તિ પ્રકટ સુખમાં શત ગમીર જોઈ ।

વિદ્યાભેદી જિન પટ વિંટી ક્ષાત્રસત્ત્વાદ્વિતીયા ॥

(સ્મૃતિ)

(૧)

માનવજીવનમાં પ્રયત્નથી અલભ્ય શ્રેષ્ઠ લાભો અર્થાત્ સદ્ભાગ્યો અનેક મનાયા છે । મારે મન સોથી મોટું સદ્ભાગ્ય સજ્જન મનીષીઓનો સમાગમ થવો, સત્સંગ થવો, અગત પરિચય થવો-મૈત્રી થવી, વડીલ-વત્સનો સંબંધ થવો શ્રેષ્ઠ છે । આ વાતમાં હું મારો જાતને ભાગ્યશાલી માનું છું । જે સજ્જન મનીષીઓના વાત્સલ્ય મને મળ્યા છે તેમાં પંડિત સુખલાલજી અને આચાર્ય શ્રી જિનવિજયજી છે । વળેને હું કોલેજ કાલના અતિમ વર્ષોમાં અને અનુસ્નાતક અધ્યયનના પ્રસંગે પ્રથમ મળેલો ઈશ્વરની કૃપા થી શ્રેષ્ઠ મનીષીઓનું વાત્સલ્ય અનુભવું હજુ પણ મને સ્નેહાદ્ર કરે છે ।

(૨)

આચાર્ય જિનવિજયજીને હું પ્રથમ મળ્યો ત્યારથીજ તેમનો ભક્ત થઈ ગયો પૂનામાં ભારત જૈન વિદ્યાલયમાં તેમનો વાસ હતો । સૌ પ્રથમ આકર્ષાયો તેમના સમૃદ્ધ ગ્રંથસંગ્રહથી । જરાક વધારે પરિચય થતા તેમના ઉલ્લાસ ભર્યા સ્નેહથી તેમની સાથે સ્તિગ્ધ થઈ ગયો । હેમચન્દ્રનું પ્રાકૃતવ્યાકરણ તેમની પાસે ભણતાંભણતા તેમની સાથે જે વિવિધ વાર્તાલાપો થતા તેમાંથી તેમની સરલતા, ઉદારતા, તેજસ્વિતા, વિદ્વત્તા અને સશોધન વૃત્તિનો પરિચય થતો ગયો પરંતુ શ્રેમની સાથે પ્રવાહમાં ધ્રુવે જાય શ્રેવોત્તો શ્રેમનો પ્રાચ્યવિદ્યાઓના અધ્યયન-સશોધન માટે સંસ્થાઓ સ્થાપવાનો ઉત્સાહ હતો । આ ૧૯૧૬ ની સાલનું સંસ્મરણ ।

આ ઉત્સાહનો લાભ સૌ પ્રથમ માહારકર ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટને મળ્યો । મુનિજીને તે સમય પણ મોટા મોટા વિદ્વાનો-સશોધકો મળવા આવતા । પૂનાના શ્રેયશીલ પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાનો ડૉ. ગુણે, ડૉ. બેલ્વેલકર આદિ પણ શ્રેયશીલ હતા । શ્રેયશીલ વિદ્વાનો શ્રેયશીલ મળી માહારકર ઓરિ. ઈ. સ્થાપવાનો ઉપક્રમ કર્યો હતો । પરંતુ મકાન કરવા પૈસાની તાણ હતી । આચાર્ય જિનવિજયજીએ શ્રેમને સહાયક થવાનું યોગ્ય ધાર્યું અને સદ્ગત શ્રી લાલભાઈ કલ્યાણભાઈ જવેરીની મદદ થી મુંબઈના જૈન ધાર્મિકો પાસેથી સારી શ્રેયશીલ મદદ કરાવી । શ્રેયશીલ પરિણામે મુંબઈ સરકારનો હસ્ત લિખિત પ્રતિઓનો મહાર જે ડેક્કન કોલેજમાં હતો અને જે તે સમયે શ્રી ઓરિ. ઈ. મા. સોપાયેલો તેના હસ્તલિખિત પુસ્તકોનું ડીસ્ક્રીપ્ટીવ કેટલોગ કરવાનું કામ તેમને સોપાયું । શ્રેયશીલ કામ માટે શ્રેયશીલ સહાયક તરીકે તેમણે મને રાખ્યો હતો । ૧૯૧૬ ના ત્રણમાસ-માર્ચથી જૂન-દરમિયાન શ્રેયશીલ દોરવણી નીચે કામ કરતા હ. લિ. પ્રતિઓનો પ્રથમ પરિચય થયો અને તેમની પુષ્પિકાઓ

તથા પ્રશસ્તિઓમા સાસ્કૃતિક ઇતિહાસની કેવી સામગ્રી ભરી છે તેનો ધ્યાન આપ્યો । એમાથી મને ઇતિહાસ સંશોધનનો-લાસકરીને ગુજરાતના ઇતિહાસનો રસ થયો ।

સસ્થાઓ સ્થાપવાના એમના ઉત્સાહનો વીજો લાભ ભારતીય જૈન વિદ્યાલય (પૂના) ને મળ્યો । સંશોધન વૃત્તિએ 'જૈન સાહિત્ય સંશોધક' ત્રૈમાસિક સંપાદિત કરાવ્યું । આજ અરસામા મહાત્મા ગાંધી એ ગુજરાત વિદ્યાપીઠની સ્થાપના કરી હતી । તેમા સંસ્કૃત-પાલી-પ્રાકૃતના સાહિત્યના તેમજ આર્ય સંસ્કૃતિના અભ્યાસ ને મહત્ત્વનું સ્થાન મળ્યું હતું । તે અગે એક અલગ વિભાગ ગુજરાત વિદ્યાપીઠ મા કરવાનો અને મા ગી રૂ જોવી સસ્થા બનાવવાનો શ્રી કાકા સાહેબ કાલેલકર, શ્રી હન્ડુલાલ યાજ્ઞિક, શ્રી રામનારાયણ પાઠક આદિ ન વિચાર થયો હતો । તેનું સચાલન કરવા ગાંધીજીએ આચાર્ય જિનવિજયજી ને પૂનાથી અહીં બોલાવ્યા । અહીં આવી તેમને ગુજરાત પુરાતત્ત્વ મંદિરનું નામ કરાવ કરી તે સસ્થાનું વર્ષો સુધી સચાલન કર્યું અને એમા શ્રીમદ્ રાજચન્દ્ર જ્ઞાન મંડાર ને સચૂદીત કર્યો, જેમા તે સમયે પ્રાપ્ય સંસ્કૃત પ્રાકૃત, પાલી આદિ સાહિત્યના ગ્રંથો તેમજ સંશોધન વિષયક અગ્રેજી, જર્મન, ફ્રેંચ, હિન્દી, બંગાલી, ગુજરાતી, પુસ્તકો જર્નેલો આદિ અમૂલ્ય સંશોધન સામગ્રી એકત્રિત થઈ હતી । એમા પ. સુખલાલજી, પ. ધર્માનન્દ કોસવી, પ. વેચરદાસ, મોલાના બ્રહ્મચરિ નદવી, શ્રી રામનારાયણ પાઠક આદિ સમર્થ વિદ્વાનો અધ્યાપન-સંશોધનનું કાર્ય કરતા હતા । આ સસ્થા દ્વારા તેમણે પુરાતત્ત્વમંદિર ગ્રંથાવલીનું સંપાદન પ્રારંભ્યુ અને 'પુરાતત્ત્વ' ત્રૈમાસિક પર્ણ ચલાવરાવ્યું ।

(૩)

આચાર્ય જિનવિજયજી જન્મે રજપૂત છે । તેમનો ક્ષાત્ર સ્વભાવ તેમના પરિચયના આવેલા વધા જાણે છે । એક પ્રસંગે પૂનાથી મુંબઈ જવા પૂનાના સ્ટેશને તેઓ અંદર જવાના દરવાજા આગલના ટોલાની પાછલ ઊભા હતા તેમની પાછલ હું ઊભો હતો । દરવાજા આગલનો ટિકિટ ચેકર એની મરજી મુજબ મુસાફરોને દાખલ કરતો હતો; અને બીજાઓને ધક્કા મારી પાછલ રાખતો હતો । એમા એણે એક બાઈને છાતી ઉપર ધક્કો મારી પાછી કાઢી । મુનિજીએ આ જોયું અને તરતજ આગલ ધસી એ ટિકિટચેકર ને પકડ્યો અને ધમધમાવ્યો, અને એને તરમ બનાવી દીધો ।

આ જ પ્રકૃતિના બલે જ્યારે ગાંધીજીએ મીઠાની લડત ઉપાડી અને વિરમ ગામમા સ્ત્રીઓ ઉપર તે સમયના હિંદી અમલદારોએ ઘોડા દોડાવ્યા ત્યારે તેમનો જીવ ઊઝલી ઊઠ્યો અને લડતમા જોડાઈ જેલવાસ સ્વીકાર્યો ।

આ જ માહસિક પ્રકૃતિએ તેમને જર્મની મોકલ્યા અને ત્યાં જર્મન વિદ્વાનોનું માન પામ્યા । પણ તે વખતે હિંદીઓને ત્યાં રહેવા-જમવાની અગવડ જોઈ તેમણે 'હિન્દુસ્તાન હાઉસ' નામની સસ્થા સ્થાપી ।

જર્મની થી પાછા આવી તેઓ શાંતિ નિકેતનમા જોડાયા । એજ અરસા મા તેમણે કલકત્તાના શ્રીમન શેઠ બહુ દુરસિંહ જી સિંધીના ઉદારદાન થી સુપ્રસિદ્ધ 'સિંધી જૈન ગ્રંથમાલા'ના સંપાદનનું કાર્ય આરંભ્યું । આ ગ્રંથમાલા ભારતની પ્રાચ્ય ગ્રંથમાલાઓ મા એનું વિશિષ્ટ સ્થાન ધરાવે છે । તેમા ૧૦ ઉપરાત વિવિધ વિષયના દુર્લભ એવા સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ માપાઓમા લખાયેલા ગ્રંથો પ્રસિદ્ધ થયાં છે ।

શ્રી કર્નયાલાલ મુનશીએ ભારતીય વિદ્યા ભવનની મુબઈમાં સ્થાપના કરી ત્યારે તેનું સંચાલન કરવા તેમણે આચાર્ય શ્રી જિનવિજયજી ને નિમત્રી તેમને સંસ્થારા ડિરેક્ટર પદે સ્થાપ્યા । આચાર્યશ્રીએ પોતાનો અમૂલ્ય ગ્રંથભંડાર આ સંસ્થાને સમૃદ્ધ બનાવવા સમર્પિત કર્યો । સિંધી જૈન ગ્રંથમાલાનું સંપાદન-પ્રકાશન પણ એ સંસ્થા દ્વારાજ કયું ઉપરાન્ત “ભારતીય વિદ્યા” નામનું ત્રૈમાસિક પણ સંપાદિત કરવા માહ્ય ।

(૪)

સ્વરાજ્ય પ્રાપ્ત થયા પછી એમના વતન રાજસ્થાને એમને અપનાવ્યા-। એમની પ્રીઠ વિદ્વાન-સંશોધક-સંપાદક તરીકે રૂઢ થયેલી પ્રતિષ્ઠાથી આકર્ષાઈ રાજસ્થાન સરકારે એમના અધ્યક્ષપદ નીચે રાજસ્થાન પુરાતત્ત્વ મંદિરની સ્થાપના કરી । એમાં એમણે લગભગ લાખ જેટલી સંખ્યામાં હસ્તલિખિત પ્રતિઓનો ભંડાર કર્યો છે । એની ગ્રંથાવલી માં સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ રાજસ્થાની આદિ ભાષાઓ માં લખાયેલું વિવિધ વિષયોનું સાહિત્ય લગભગ ૬૦ ગ્રંથોમાં પ્રકાશિત થયું છે । હજુ પણ તેઓએ સંસ્થાનું સુકાન સંભાળે છે । હું આશા રાખું છું કે રાજસ્થાન સરકાર એમને જોડેએ તેવી અનુકૂળતા કરી આપી રાજસ્થાન પુરાતત્ત્વ મંદિરનું સંચાલન તેમના હસ્તક જ રાખશે ।

આચાર્ય હરિભદ્રનું ચિત્તોડગઢ માં યોગ્ય સ્મારક કરવાનો તેમનો ઉત્સાહ હજુ ઝંખાય છે । રાજસ્થાન સરકાર એમને એ મહાન કાર્યમાં સહકાર આપશે એવી આશા રાખવી વધારે પડતી ન ગણાય ।

ભારત સરકારે એમને ‘પદ્મશ્રી’ બનાવી કદર કરી છે । અસતોષ એટલોજ છે કે પ્રાચ્યવિદ્યાના સંશોધન માં આટલું વિપુલ અને સમર્થ કામ કરનારની આટલીજ કદર !

(૫)

આચાર્ય જિનવિજયજીનું વ્યક્તિત્વ એમના પરિચયમાં આવેલા સૌ કોઈના ચિત્ત ઉપર મુદ્રિત થાય એવું છે । એમની ઊંચી, પાતલી પણ ભવ્ય આકૃતિ, મોટા પગલાં ભરતી એમની ચાલ, કાલા ચશ્મા થી અકિત એમની પ્રભાવશાલી મુખ મુદ્રા, એમની અસ્ખલિત વાણી-સૌમ્યભાવે સસ્મિત અને રોષાવિષ્ટ હોય ત્યારે ઉગ્ર-આ બધું એમના વ્યક્તિત્વને અકિત કરે છે ।

ગુજરાત-રાજસ્થાનના આ વિદ્યામૂર્તિ યુવાન વિદ્વાન સંશોધકોને ચિરકાલ માર્ગદર્શન કરાવે એવી અમિલાષા એમનો આ કૃપાપાત્ર અતેવાસી જે વો આ પ્રવેગે મેંવે છે । એમની જે છબિ મારા મનમાં રહી છે તે—

“વિદ્યામેહી જિન પ્રટિવિટી ક્ષાત્રસત્ત્વા વિદ્યામૂર્તિ”, ની છે । એવાનો પ્રેમ પ્રાપ્ત થવા થી હું મારી જાતને ધન્ય ગણું છું ।

मुनिजीनां बे एक स्मरणो

परम आदर पात्र मुनिजीनी साथे मागे प्रथम परिचय घणो भागे सदगत करुणाशकरना सानिध्यम थयो हशे एम स्मरण छे । करुणाशकर तेमने महाराज कहीने उल्लेखता तेओश्रीना पूर्वजीवननी तेमज तेमना स्वाध्याय बगेरेनी बातो कोई कोई बार मारो ते साभलवानो अविकार नहि होवा छता पर तेओ करता आ रीते परोक्षभावे तेमनी प्रतिमाना दर्शन थयेला ।

पछी तो-शान्ति निकेतनमा प्रत्यक्ष रीते मुनिजीने मलवानु थतु, कोई कोई बार बातो पण थती, अलबत अभ्यास विषयक ज्यारे ज्यारे तेओ मलता त्यारे त्यारे ऐक माताना जेवा हुंफाला स्नेहथी मारा जेवा बालकने बोलावता, कोई कोई बार तेओश्रीनी आखामाथी प्रभाव पण भरतो । कदाच आ मारी अगत समय के लागणी होई शके छे ।

ते समये (इ०स० १९३१-३४) जैन दर्शनने माटे रवीन्द्रनाथे विद्याभवन (अनुस्नातक सस्था) मा स्थान आयेलु परिणामे विद्यार्थीओ अभ्यासीओ त्या रहेता । मारी पढेवे तेवा बे अभ्यासी ओ रहेता । दलसुखभाई मालवणिया अने शातिलाल वनमालीदास शेठ मुनिजी ज्या रहेता त्यां एक नानकडुं रसोड्ड पण चालतुं, तेनी व्यवस्था एक बहेन करता । सोनुबहेन पू० नदलाल बसुना कला भवनमा कलानो अभ्यास करता, जयतीलाल भवेरी पण फोटोग्राफी तेमज चित्रो करता । मुनिजी नी साथे बीजा बे एक छोकाराओ पण रहेता । आ तेओ-श्रीनो एक नानकडो परिवार हतो ।

मुनिजी तो पोताना सशोधनना कार्यमाज प्रवृत्त रहेता; एटले कोई कोई बार सवारे के साजे अथवा गुरुदेव काई बाचवाना होय त्यारे तेमना क्षणिक दर्शन थता । गुरुदेव तेमना प्रत्ये आदरथी जोता अने वर्तता, एवु स्मरण छे ।

तेओ एक जैन सुधारक साधु छे, एटले शुष्कताना साधक हशे, कायक्लेश भावनानु पालन करता हशे एबी एक आति हती ओ आति तूटी गई एक प्रसंगे । दूर दूर गामथी आवेला एक वृद्ध दाढीवाला सतारना बजवैयाने बजावता तेमने त्या जोया । मुनिजीने सगीतविद्यामा तल्लीन दीठा । ते ओ सगीतना अनुरागी छे, ते त्यारे सम-जायुं । ए वृद्ध बजवैया सतार पर विशिष्ट काबु घरावता जाणे बीणा न बागी रही होय एवो ख्याल आवतो । कदाच गुरुदेव पण तेमने साभलता । हजु पण तेमनी आकृति मारा मनमा स्पष्ट छे । मारा मित्र भाई कृष्णलाले एक वृद्ध सगीतकारनु केटलु चित्र जीयु त्यारे हु आश्चर्य पामी गयो के तेमणे एक वृद्धनु ज जाणे आलेखन न कयुं होय । मुनिजीना जीवनना आ एक पासानी मारे माटे उपलब्धि हती ।

पछी तो वर्षो बीती गया । अमदावाद आजीने एक शालानी स्थापना करवाना विचारो आववा लाग्या । तेनुं नामकरण पण कयुं 'भारती विद्यालय' ए नाम नक्की थयुं । शालानी स्थापनानो एक दिवस एक महुरत, पण निमंया । ते प्रसंगे दीप पण मुनिजीने हाथेज प्रगटावेलो । तेओश्रीना आशीर्वाद शालाने मलेला । ते अनुष्ठाननुं एक नानकडुं आप्तमडल साक्षी हतुं ।

त्यार पछी पण कोई चार मलवानुं थाय छे त्यारे एक पिताना वात्सल्यथी बधुं पूछे छे । -

तेओश्रीने अतरना भाववदन । .

ता० ३१-१-१९६७

પ્રેરણામૂર્તિ આચાર્ય જિનવિજયજી

આચાર્ય શ્રી જિનવિજયી ની ઇતિહાસ પદ્ધતીથી આકર્ષાઈને જ્ઞાન્તિનિકેતન જઈ તેમનો નિષ્ઠ વ્યવે અને વિશુદ્ધ ઇતિહાસ અને પૌરાણિક ઇતિહાસ વચ્ચેનું અંતર જાણવા માગ્યશાલી થયો તેઓ તે કાલે એટલે કે ૬૦ સં ૧૯૩૧ માં અમને આવશ્યકચૂરણ ભણાવતા, એ પહેલાં પણ તેમનો પરિચય જૈન સાહિત્ય સંશોધક દ્વારા પરોક્ષરીતે હતો જ । અને જ્યારે શ્રી ૫૦ ૫૦ વેચરદાસજીના ઘરે રહી અમદાવાદ માં ભણવાનું શરૂ કર્યું, ત્યારે અમદાવાદ માં સૌ પ્રથમ વાર ૧૯૩૦ માં જ તેમનો સાક્ષાત્ પરિચય થયેલો । એનેજ પરિણામે જ્યારે ૫૦ ૫૦ વેચરદાસજી જેલમાં ગયા ત્યારે અન્ય ગુરુની શોધમાં જ્ઞાન્તિનિકેતન જવાનું વ્યવે આ રીતે આધુનિક જૈન સમાજના અણ વિસ્પાત પડિતોમાંથી વીજા શ્રી જિનવિજયજીને પણ ગુરુ ઘનાવવાનું સદ્ભાગ્ય સાપક્ક્ય ।

શ્રી ૫૦ વેચરદાસજીની પ્રતિષ્ઠા તે કાલે અને આજ પણ જૈન આગમો અને તેની પ્રાકૃત ભાષાના અદ્વિ-તીય વિદ્વાન તરીકે છે । ત્યારે આચાર્ય શ્રી જિનવિજયજીની પ્રતિષ્ઠા જૈન ઇતિહાસના અદ્વિતીયા પડિત તરીકે છે । તેમની સમગ્ર કારકીર્દીનો જ્યારે વિચાર કરું છું ત્યારે તેમની ઇતિહાસ દૃષ્ટિ જ તેમના જીવનમાં સમગ્ર રીતે વ્યાપ્ત થઈ ગઈ જણાય છે । તેઓ સાહિત્યમાં સંસ્કૃત અપભ્રંશ કે જૂની હિન્દી રાજસ્થાની કે ગુજરાતીમાં કાવ્ય કરે છે પણ તેમનું પ્રથમ વ્યય એ વધી ભાષાનું સાહિત્ય ઇતિહાસના અઠોડા મેલવવામાં કેવી રીતે ઉપયોગી થઈ પડે એ હોય છે । આથી જ આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે તેમણે જ્યારે પત્રકાર તરીકેની કારકીર્દી શરૂ કરી ત્યારે પણ તેમણે સર્વ પ્રથમ વિદેશી વિદ્વાનોએ જૈનધર્મ અને સાહિત્ય વિષે જે કાંઈ ઇતિહાસ દૃષ્ટિએ લખ્યું હોય તેનો પરિચય અનુવાદ યા સાર દ્વારા વાચકો સમક્ષ મૂકવાનું ઉચિત માન્યું અને તેમણે જૈન સાહિત્ય સંશોધક દ્વારા પીરસેલું તે વાઙ્મય આજે પણ મહામૂલું છે ।

આચાર્ય જિનવિજયજી એ એકલે હાથે કરેલ સમ્પાદકોની યાદી એટલી વિસ્તૃત છે અને એટલી વૈવિધ્ય પૂર્ણ છે કે તેમાના ઘણા પુસ્તકોએ તો ઇતિહાસ સર્જ્યો છે એમ કહેવું જોડ્યે । તેમાના ઘણા એવા છે કે તે વિષયમાં અપૂર્વ ગણાય અને ઘણીવાર તે એકમાત્ર હોય । પ્રાચીન પુસ્તકોના વિદ્વાન સંપાદકોની ગણતરી કરવામાં આવે તો અને તેમાં સૌથી શ્રેષ્ઠ અને આધુનિક સમ્પાદક શૈલી અપનાવીને કાર્ય કરનારા સમ્પાદકોને ગણવામાં આવે તો તેમાં આચાર્ય જિનવિજયજીનો ક્રમાંક પ્રથમ અને તેમ જ્યારે હું કહું છું ત્યારે એ અતિશયોક્તિ નથી । એકેક યથના અનેક ઉત્તમ કોટિના સમ્પાદકો છે એકેક વિષયના ગ્રંથોના પણ અનેક સમ્પાદકો છે પણ વિવિધ વિષયના અને વિવિધ ભાષાના અનેક પુસ્તકોના ઉત્તમ સમ્પાદકોમાં તો આચાર્ય જિનવિજયજી જ સર્વોત્તમ છે એ નિઃસંશય છે । એમની એ કોટિયે પહોંચનાર હજુ સુધી જોયો નથી, અને આગળ તેવું કોઈ કરી બતાવે એમાં પણ સંદેહજ છે । સમ્પાદકની તેમની ધગશ આજે પચોતરે વર્ષની ઉમ્મર વટાવી ગયા પછી અને બન્ને આંખોના તેજ લગભગ છૂટી ગયા પછી પણ એવીને એવી તીવ્રજ છે । આજે પણ કોઈ પુસ્તક તેમની દૃષ્ટિયે સમ્પાદન યોગ્ય જણાય તો તે માટે તેમનો પ્રયત્ન એટલાજ તીવ્ર વેગે ચાલુ થઈ જાય છે । જેટલો વેગ પહેલાં જોવામાં આવતો હતો । તેમણે પોતેજ સમ્પાદિત કરેલા સંદેશરાસક જેવા ઇતિહાસ સર્જક પુસ્તકનું નવી સામગ્રી ઉપ-

स्थित थये पुन सम्पादन करवानी तेमनी घगश आजे ज्यारे जोउ छुं त्यारे खरेखर तेओ प्रेरणामूर्तिरूपे वदनीय ज नहि अनुकरणीय पण बनी जाय छे । आवो छे तेमनो सम्पादननो रस ।

तेमरो आ सम्पादननो रस कहो के चेप कहो घणाने लगाव्यो छे । अने पण्णामे आपणो जोइये छीये के तेमना द्वारा सम्पादित ग्रंथमालाओमा अनेकनो सहकार तेओ लई शक्या छे ।

सम्पादनोनी संख्याना प्रमाणमां तेमनुं स्वतत्र लखाए ओछु गणाय । पण तेमरो जे कई लख्यु छे ते आजे पण अकाट्य ज छे । इतिहासनी बाबतमा एवी तेमनी चीवट प्रारम्भथी ज हती । आचार्य हरिभद्रना समय विषे तेमरो प्रथम निबध लख्यो हतो ते पूनामा इ० स० १९१९ मा भरायेल ओरियेन्टल कोन्फ्रेंसना प्रथम अधिवेशन मां वाच्यो । आजे लगभग पचास वर्ष पछी पण ते निबधनु मूल्य घट्यु नथी, पण डॉ० जेकेबी जेवा विद्वानो पण पोताना मतव्यो ए निबध ने आधारे बदल्या छे, आवु अंनुं मूल्य छे । तेमना जैन विषेना ऐतिहासिक लखाणो नो सक्षेप करीने हमणा ज 'जैन इतिहासनी झलक' नामे एक पुस्तक प्रकाशित थयु छे, ते जोवाथी ख्याल आवे छे के जैन इतिहास क्षेत्रे आचार्य श्री जिनविजयजी ए केवुं वैविध्यपूर्ण लख्यु छे ।

आचार्य जिनविजयजी केवल विद्वान नथी पण साथे भारतीय जीवनना जे विविध पासा छे तेमा सक्रिय रस पण ले छे । जर्मनीमा विद्या अर्थे गया त्यारे पण त्या आ सदीना प्रथम बीशीमा तेमरो बर्लीनमा इन्डिया हाउसनी स्थापना करेली । पाछा आवी भारतनी राष्ट्रव्यापी स्वातन्त्र्य लढतमा जोडाया अने घरा-सणामा मीठुं पकवनार टूकडीना नेता पण बन्या हता । आजे पण तेमरो चितोड पासे चदेरिया नामना नाना गामडामा सर्वोदय आश्रम स्थाप्यो छे अने त्या बाल मंदिरनी अने रोगीओने दवा-दारुनी सगवड पण करी छे । खेतीनो अने बगीचानो शोख तेमरो जे प्रकारे केलव्यो छे, तेथी तो तेओ छोडनी मावजा करनार माली थी जरा पण ओछा उतरे एवा नथी । विद्या साथे आम रचनात्मक सक्रिय कार्योनी रस भाग्येज अन्यत्र जोवा मले छे ।

आचार्य जिनविजयजीनुं जीवन अने तेमनी विचारणाओनो ज्यारे विचार करीये छीए त्यारे तेमनुं एक लक्षण जडी आवे छे ते ए छे के तेओ एकज वस्तु के विचारने चोटी रहता नथी, पण नित्य नूतन जणाय छे । जीवनमा तेमरो अनेक वेशो बदल्या, तेम अनेक विचारसरणीओ पण खुल्ले मने स्वीकारी अने छोडी । अने आज सर्वोदयनी साधनामा आवीने ऊभा छे । तेमरो पोताने हाथे अनेक मकानोनु ज निर्माण कयुं छे एम नथी, अनेक विद्यासंस्थाओनु निर्माण पण कयुं छे । पण स्वभाव प्रमाणे तेओ क्याई मूढ थई चोटी शकता नथी । स्व माननी जाणवणी ए मुख्य वस्तु छे, एमा कई बाधा आवे ते गमे तेवी प्रतिष्ठानुं स्थान होय पण ते छोडता जरा पण आचको अनुभवता नथी ।

परिभाषामा विचार करीये तो तेमने फकीर कहेवा के ससारी ए नक्की करी शकाय तेम नथी । जैन साधुनो वेष नानपणमा स्वीकार्यो हतो, पण ते वेशमा पण अनेक वेश थया पण मन क्याई रम्यु नहि, वेश परिवर्तन कयुं एटले कहेवाय तो ससारी अने श्रमण नही छता तेमना जीवनमा ससार अने श्रामण्यनो जे सुमेल छे ते कोई पण परिभाषामा बांधी शकाय तेवो नथी । पैसा कमाय छे, घर बाधे छे, पण पैसा पैमा के घरनो मोह नथी । गृहस्थ जेम रहे छे पण ब्रह्मचारी छे, परण्या नथी । जया जयतनी लगननो आदर्श

ચોપડીમા વાંચીયે છીએ પણ તેથી ઝૂંચો આદર્શ જીવનમાં તેમણે ગિદ્ધ કરી વતાવ્યો છે । લગ્નની માવના વિના પણ પુરુષ અને સ્ત્રી સાથે રહે અને અન્યના છોકરાઓને સસારી જેમ ઉછેરે આવો પ્રદૂષીત સમાર તેમના જીવનમા જોવા મળે છે । અનાસક્ત આશ્રમ જીવન ગૃહસ્થના ઘરમા રહી કરવું એ આશ્ચર્યજનક વીના છે । એમનું ઘર એ ચાલુ અર્થમા ગૃહસ્થનું ઘર નથી તેમ આશ્રમ પણ નથી । અને છતાં વન્ને છે । સંસારીઓના વસવાટથી દૂર જઈ તેમણે કોઈ આશ્રમ બનાવ્યો નથી । પણ વાહ્ય દેખાવે એક સસારીના ઘર જેવું જ ઘર હોય અને તે પણ સૌ સસારી ધરોની વચ્ચે, છતાં વાતાવરણ આશ્રમનું હોય આવું વિરલ દર્શન તો આચાર્ય જિનવિજયજીના ઘરમા જ થાય । મુનિજીની આ સાધનામા શ્રી મોતી વેનનો ફાનો નજીવો નથી । મુનિજીએ નાનપણમા વગર સમજણે જે સંસાર ત્યાગ કરેલો તે સમજ્યા ત્યારે નવે રૂપે ત્યાગ્યો એમ કહી શકાય । અને તે રૂપ તેમનું પોતીકુજ છે । સસાર ત્યાગી સાધુ વનનાર અને પાછા સાધુમાથી સસારી થનાર અનેક શ્રમણો ને જોયા છે. પણ આ શ્રમણ કોઈ જુદો જ માટીનો ઘડાયો હોય એમ જણાયું છે । શ્રમણમા જે ત્યાગ ભાવનાનું પ્રાવલ્ય જોઈયે તે તેમના જીવનમા એવું તે ચણાઈ ગયું છે કે ગમે તે વેશમા તેઓ હોય ત્યાગની ભાવના તો ડમરો તદ સ્ફટિક જેમ વિશુદ્ધ રૂપે વિકસતી જ ગઈ છે । આથી તેમણે પોતાની કમાણીનો ઉપયોગ પોતાના જીવન વૈભવમા નહિ પણ લોકહિત અને સમાજ હિતના કામમા કર્યો છે । આજે તેઓ આચાર્ય હરિભદ્રનું, મામાશાહનું અને સર્વધર્મ સમન્વનું સ્મારક રચી રહ્યા છે । તેમા તેમની જ કમાણીનો મોટો ભાગ खરचाઈ ગયો છે । છતાં પણ તેઓ તો ધાર્યું કાર્ય કરવાના જ । તેમની કમાણીના પ્રમાણમા તેમની જીવન જરૂરિયાતો ઘણી જ ઓછી કહો કે ન જીવી । એટલે જે કાંઈ વચે તે પોતાની ધૂન પ્રમાણે ધર્મ કરતા નેમને જરા પણ સંકોચ નથી । આવી છે તેમની ત્યાગ ભાવના આવા પુરુષોના સમ્પર્કમા આવવું અને તેમના જીવનમાથી કાંઈક યથા-શક્તિ શીખવું એ જીવનનો લઘાવો છે । એ મને મલ્યો છે, તે વદલ તેમનું ઋણ સ્વીકારતા આનંદ જ થાય છે । આપણે સૌ ઈચ્છીયે કે આવા મહાપુરુષ ને દીર્ઘાયુ મળે, અને આદર્યા પૂરા કરે ।

मुनि श्री जिनविजयजी की कहानी उनके स्वलिखित पत्रों की जबानी

किसी भी व्यक्ति के पत्र उसके सही मूल्यांकन के बहुत बड़े और महत्वपूर्ण साधन होते हैं। समय समय पर मनुष्य की प्रकृति, रुचि, विचार, प्रगति एवं प्रवृत्ति में जो परिवर्तन होता रहता है उसका यथार्थ परिचय इन पत्रों के माध्यम से भलीभांति मिल जाता है। इतना ही नहीं पत्र लेखक की भावी योजनाओं, कल्पनाओं, उसकी कार्य-पद्धति और सूक्ष्मभावों का पता भी इन पत्रों से ही सर्वाधिक मिलता है। पत्र लिखते समय व्यक्ति सहज और सरल बनकर अपने सारे सुख-दुख, हर्ष-शोकादि की अनुभूति को व्यक्त कर देता है। अतः व्यक्ति के स्वयं के लिखे हुये पत्र-साहित्य का बड़ा महत्व है।

सस्ता-साहित्य मंडल से प्रकाशित कुछ पुरानी चिट्ठियाँ (श्री जवाहरलाल नेहरू के सग्रह की) नामक पुस्तक के प्रारम्भ-प्रकाशकीय में लिखा है—“ससार की सभी विकसित भाषाओं में पत्र साहित्य को बड़ा महत्व दिया जाता है और उसके भंडार में वृद्धि करने के लिये बराबर गम्भीर प्रयत्न होते रहते हैं। अनेक भाषाओं में ऐसे पत्र सग्रह निकले हैं और निकल रहे हैं। जो पाठकों का मनोरंजन तो करते ही हैं, उनको प्रेरणा भी देते हैं”।

अब बात यह है कि पत्रों की अपनी विशेषता होती है। वे दिल खोलकर लिखे जाते हैं। उनमें लिखनेवालों का हृदय और व्यक्तित्व बड़ी सच्चाई के साथ बोलते हैं। बनावट अथवा सजावट की उनमें गुंजाइश नहीं होती यही कारण है कि पाठकों के मन पर उनका सीधा और गहरा असर पड़ता है। पत्र साहित्य की लोकप्रियता भी इसी वजह से है।

सस्ता साहित्य मंडल, हिन्दुस्तानी अकादमी, आदि कई स्थानों से गांधी, विनोबा, जमनालाल बजाज, महावीर प्रसाद द्विवेदी, गालिब, आदि के पत्र सग्रह निकल चुके हैं। पर वे मण में कण की तरह और समुद्र में बिन्दु की तरह हैं।

पत्र लेखन पद्धति के रूप में कई संस्कृत ग्रन्थ मिलते हैं उनमें से कुछ प्रकाशित भी हो चुके हैं। उन ग्रन्थों में किन किन व्यक्तियों को किस-किस तरह से पत्र लिखे जाने चाहिये उसके मजमून हैं। विशिष्ट व्यक्तियों के लम्बे लम्बे विशेषण विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

पुरातत्वाचार्य मुनि जिनविजयजी ने समय-समय पर अनेकों व्यक्तियों को हजारों पत्र लिखे होंगे। पर उनको सुरक्षित रखने वाले विरले ही व्यक्ति होंगे। आदरणीय श्री अग्रचन्द्र जी भवरलाल नाहटा का मुनिजी से गत ३० वर्षों से विशिष्ट साहित्यिक संबंध रहा है। मुनिजी के अधिक पत्रों को उन्होंने प्रयत्न-पूर्वक सम्हाल कर रखा है। इन पत्रों द्वारा मुनिजी के जीवन एवं कार्य पर काफी अच्छा प्रकाश पड़ता है।

किस समय वे कहां थे ? कब-कब उनका स्वास्थ्य कैसा रहा ! कब कहा गये, कौनसे विशिष्ट कार्य किये, उनकी क्या इच्छा व योजना रही, उनकी रुचि एवं प्रकृति कार्य पद्धति आदि अनेक बातों पर इन पत्रों द्वारा प्रकाश मिलता है । अतः प्राप्त पत्रों के कुछ आवश्यक अंश यहां उद्धृत किये जा रहे हैं । वास्तव में इन समस्त पत्रों तथा ऐसे ही मुनिजी के लिखे अन्य पत्रों का संग्रह ग्रन्थ प्रकाशित होना आवश्यक है ।

अहमदाबाद

२३-११-३७

आप जानते न हो तो जान रखें कि मेरा किसी गच्छ या संप्रदाय के साथ न राग है न द्वेष है । मैं तो गुरुानुरागी हूँ और सब गच्छों को और सब संप्रदायों को समान भाव से देखता हूँ । हाँ ऐतिहासिक दृष्टि से और प्रमाणों से जो मुझे ठीक मालूम है उसका विधान करना चाहता हूँ । सच्ची ऐतिहासिक दृष्टि हमें सम्यग्ज्ञान प्रदान करती है । सांप्रदायिक मोह हमें मिथ्या ज्ञान की ओर और भी ले जा सकता है । सुज्ञेषु किमधिकम् ।

हमारा ध्येय तो गच्छ संप्रदाय आदि के परे रहकर जैन धर्म के गौरवशाली पुरुषों का जगत् में पक्ष फैलाने का है । वह किसी भी गच्छ का हो या संप्रदाय का हो ।

बम्बई

१४-६-३८

'राजस्थान' में आपका लेख पढ़ा । प्रसन्न हुआ । राजस्थान के योग्य आपके पास बहुत सामग्री है उसे निकलवाइये । मैं तो यहां पर ग्रन्थों के सम्पादन में फंसा हुआ हूँ । खरतरगच्छ के आचार्यों और विद्वानों की वे कृतियाँ जो इतिहासोपयोगी हो तथा सार्वजनिक दृष्टि से साहित्यिक विशेषता रखती हो, उन्हें हम प्रगट करना लाभदायक समझते हैं । यहाँ ओनरेबुल मिस्टर मुन्शी के प्रयत्न से एक रिसर्च इन्स्टिट्यूट खोलने का प्रयत्न हो रहा है । इसका संचालन करने में हमारा विशेष योग रहेगा और इसलिये हमको अभी यहाँ पर ही ज्यादा ठहरना पड़ेगा ।

सावरमती,

अहमदाबाद

१७-११-३८

यहाँ पर कल परसों दो दिन हेमचन्द्र जयन्ति निमित्त उत्सव है उसी प्रसंग के लिये आना पड़ा है आप जानते ही हैं कि ऐसे ग्रन्थों का संग्रहण कोई आठ पन्द्रह दिन का थोड़ा ही काम है । उसके पूरा होने में कोई तीन चार महीने चाहिए । निश्चय हमारे हाथ में तो बीसियों काम हैं वह प्रति मोहन भाई के पास मोहीं

छ' महिना पड़ी रही । अगर हमारे पास होती तो उद्धार हो जाता । हमारी इच्छा तो यही रहती है कि ऐसी दुर्लभ अलम्य कृतिया हैं उनका उद्धार हो जाये तो अच्छा है । हमारी दृष्टि में इन मणियों की जो कीमत है वह औरों के लिये काँच भी नहीं है और हम जिस ढग से इसका उद्धार कर सकेंगे वैसा औरों के लिये अशक्य है ।

बम्बई

२७-६-३६

“राजस्थानी” मे मेरे परिचय के विचार को सुनकर मैं आपके सौजन्य का बहुत ही कृतज्ञ हूँ - लेकिन मुझे अपने विषय में कहने लिखने का खूब सकोच होता है । ग्रन्थ और ग्रन्थकार के लिए पाच वर्ष तक उनका तकाजा रहा तो भी मैं एक अक्षर भी उन्हें न दे सका । स्वय ही इधर उधर से उन्होंने इकट्ठा किया था । बड़ीदे सरकार की ओर से जो व्याख्यान माला निकली और जिसकी नकल आप अहमदाबाद से ले गये है उसमे पण्डित श्री लालचन्द जी गांधी ने और डा० हीरानन्द जी शास्त्री ने कुछ लिखा है—डा० सुनीतिकुमार चटर्जी ने अंग्रेजी मे सिधी जैन ग्रन्थमाला के बुलेटिन मे कुछ लिखा है—और भी बहुत से मित्रो ने इधर उधर लिखा है—लेकिन मेरे पास नहीं है । लेखो वर्गैरह की सूची भी मेरे पास नहीं है और सब कुछ याद भी नहीं है—‘सरस्वती’ मे सबसे पहले लेख लिखने शुरू किये थे स्वय आचार्य द्विवेदी जी ने उनकी बड़ी प्रशंसा की थी और मेरे दो एक गुजराती लेखो का खुद उन्होंने हिन्दी करके अपने नाम से प्रकाशित कर मुझे आत्मीय कह कर लिखा है । यह तो ठीक तब हो सकता है कि आपके जैसा सन्मित्र पास मे बैठकर कुछ नोट करले और फिर लिख लें । मेरे से यह होना कठिन है ।

बम्बई

३-१०-३६

पहले के प्रारम्भ के लेख जैन हितैषी, आत्मानन्द प्रकाश, बम्बई समाचार, गुजराती कान्फ्रेंस हैराल्ड आदि मे निकलते थे, उनकी तो मुझे पूरी स्मृति भी नहीं रही है, मेरे पास उनके कटिंग वर्गैरह भी नहीं है । सम्पादित ग्रन्थो के नाम प्राय मिल जायेंगे ।

बम्बई यूनिवर्सिटी मे दिये व्याख्यान अभी छपे नहीं—मेरी तरफ से ही विलम्ब है लेकिन क्या किया जाये । आप जानते ही हैं कि अपना काम कितना श्रमदाय और सामग्री की अपेक्षा रखता है । इस वर्ष उनको भी तैयार करने का प्रोग्राम है ।

बम्बई

७-१०-३६

हमारी इच्छा तो केवल साहित्य के उद्धार की है और यह सब कृतिया प्राय आपके ही गच्छ की हैं सो उद्धार करें यश आपको भी होगा ही ।

एक और बोझ मेरे ही सिर पर आ पड़ा है वह है यहाँ नवीन स्थापित भारतीय विद्या भवन की ओर से 'भारतीय विद्या' नामक त्रैमासिक का प्रगट करना ।

इसमें कोई शक नहीं कि यह (युगप्रधानाचार्य खरतर) 'गुर्वावली' एक अद्वितीय प्रसिद्ध कृति है और इसे अच्छी तरह सम्पादित कर सुन्दररूप में प्रगट करने से अपने इतिहास की अच्छी महत्ता होगी ।

बम्बई

ता० २२-१२-३६

काम बहुत है और सब अकेले हाथ करना पड़ता है मेरी प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि दूसरों का किया हुआ पसन्द ठीक नहीं आता । सब प्रूफ मुझे ही देखने चाहिए, सब प्रकार का गैटअप मुझे ही ठीक करना चाहिए । इस प्रकार सब बातें मुझे ही करनी पड़ती है ।

बम्बई

२०-७-४०

कोई २॥-३ महिने से मेरा स्वास्थ्य कुछ गड़बड़ा रहा है । खास बीमारी तो कोई नहीं है लेकिन कार्याधिक्य के कारण अशक्ति और मदता बहुत आ गई है । मस्तिष्क शून्य सा हो गया है और कार्य करने का उत्साह बहुत मद हो गया है । इस सबब से दो एक महिने से लिखना पढ़ना प्रायः बन्द कर रखा है ।

बीकानेर से श्रीमान् स्वामी नरोत्तमदासजी ने मेरे पास कुछ रिप्रिंट भेजे हैं जिनमें उन्होंने मेरी जीवनी छपाई है । आप लोगो ने मुझ पर इतना अत्यधिक ममत्वभाव बतलाकर मेरे लिये जो यह 'राजस्थानी' में लेख दे दिया है—मैं उसके बारे में आप लोगो का किन शब्दों से मेरा हार्दिक भाव प्रकट करूँ, सो समझ में नहीं आता । मैं तो आपही में से एक हूँ ऐसा अपने को समझ रहा हूँ इसलिये मेरे लिये कुछ लिखना अपने मुँह अपना ही बखान करने जैसा है । खैर—यह तो आप सज्जनों का है—मैं उसे कैसे नागवार कर सकूँ ।

बम्बई

४-८-४०

मेरा कुछ स्वभाव ठेठ ही से अकेले आप ही काम करने का आदी हो गया है सो बिना स्वयं किये किसी काम में सनोष नहीं होता । दर असल मैंने अपने शरीर से बहुत अधिक काम लिया है इससे अब इस बेचारे के कमजोर होने में कोई दोष भी नहीं है ।

बम्बई

२७-११-४०

आजकल काम की बड़ी भरमार है । और आप जानते ही हैं देश में राजकारी विषय की बड़ी गड़-बड़ी मच गई है । हमारी इस सस्था के मस्थापक मुंशीजी भी जेल में जाने की तैयारी में है—सो भवन की पीछे की व्यवस्था कैम की जाय इस विषय में दिन-रात परामर्श करने में लगे रहना पड़ता है । मुझे आपका खजाना देखना है और वहां के विद्वान मित्रों से मिलने की भी बड़ी उत्कठा है । देखे यह इच्छा कब पूरी होती है ।

शायद मेरे जैसे से जो एक दफह चित्त उचट गया और इन पोथी पत्रों को फेंक दिया तो फिर जिन्दगी तक हाथ में लेने का जी नहीं होगा । आजकल भी मन को मैं बड़े जोर से दावे बैठा हूँ—सब साथी और नेतागण जेल में जा रहे हैं और मेरे से यो कंसा बैठा जाय पर मुंशीजी आदि बड़ा दबाव डालकर कह रहे हैं कि तुम जेल में गये तो फिर यह सारा साहित्य का काम बिगड़ जायगा और लाखों रुपयों का नुकसान होगा । अमी भा० वि० भ० में ८-१० स्कॉलर काम कर रहे हैं, वे सब निकम्मे हो जायेंगे इत्यादि—सो मैं मन को मारकर इस काम में मर रहा हूँ । इधर शरीर भी अब बड़ी परेशानी कर रहा है लेकिन सोच रहा हूँ कि यदि काम बन्द हो गया तो फिर सदा के लिए हुआ समझिये । और सामग्री जो इतनी इकट्ठी हुई पड़ी है वह सब निरर्थक हो जायगी—खैर ।

हमारे पुराने यतिलोग साहित्य के क्षेत्र में कितना महान और अनेक विध कार्य कर गये हैं इस दृष्टि से ऐसे साहित्य का बड़ा उपयोग है और हमें अपने पूर्व पुरुषों की कृतियों को प्रकाश में रख कर अपना ऋण चुकाने का लाभ उठाना चाहिए ।

साबरमती, अहमदाबाद

२०-४-४१

मैं कुछ वीकानेर आने की इच्छा से यहां पर रुक रहा—पर यहां पर पिछले ४ दिन से हिन्दु-मुसलमानों का बड़ा भयानक झगडा शुरू हो गया है जिससे सारा शहर आतंक से घिरा हुआ है । सब प्रकार का व्यवहार बन्द है और लूट-मार, आग आदि के भयकर काम चल रहे हैं । जो जहां बैठा वह वहीं बैठा हुआ है । मकान में से बाहर निकलने की किसी की हिम्मत नहीं है । सो इस तरह मेरा मनसूबा जहां था वहीं रह रहा है । आप हैं इसलिए आने की बड़ी उत्कठा बनी हुई है—पर कौन जाने विधि का क्या संकेत है ? मामला शान्त हो गया तो मुगल या बुध के दिन निकल आने का इरादा है—नहीं तो फिर आना संभव नहीं । आने के विषय में जो निर्णय होगा वह आपको सूचित कर दूंगा ।

वम्बई

२०-५-४१

आपकी सागरी बड़ी सुरक्षितता के साथ रखी हुई है। आपने ऐसी अनमोल चीजें जिस विश्वास के साथ मुझे दी हैं उसका स्वपन में भी कोई दुरुपयोग नहीं होगा।

प० सुखलाल जी यही हैं और यशोविजयजी के बारे में कुछ विस्तृत निबन्ध सामग्री इकट्ठी कर रहे हैं।

भाई हजारीलाल को सप्रेम शुभाशीर्वाद—उनका मेरा उस व्याख्यान का सार वाला लेख आज ही मैंने 'अनेकान्त' में पढ़ा। बड़ी जल्दी से लेख तैयार कर डाला और छपवा भी दिया सो जानकर हैरान सा हो गया कि यह कहा से और कैसे आ गया। सार यो तो बहुत ही ठीक और व्यवस्थित है पर बीच में जहाँ गड़बड़ होगई है और उससे कुछ भ्रमसा हो जाता है। अच्छा होता यदि यह मुझे जरा दिखला दिया जाता तो जरा सुधार देता, क्योंकि सार्वजनिक सस्थाओं और अन्य व्यक्तियों का उल्लेख करते समय जरा पूर्वापर का विचार रखना पड़ता है। कई विघ्न सतोषी होते हैं जो अर्थ का अनर्थ करने ही में तत्पर रहते हैं। खासकर भूगलाल सेठ के विषय में जो एक वचन का प्रयोग आदि किया गया है वह ठीक नहीं। दिवालिया आदि वाली भाषा भी जरा ओछी लगती है। सो इस विषय में भविष्य में पूरा ख्याल रखना और ऐसी भाषा और शब्दों का व्यवहार करना चाहिए जिससे किसी को कुछ खटके नहीं। भाई हजारीलाल होनहार हैं और इसे खूब तैयार होना चाहिए यही हमारी शुभकामना है। मूलचन्द्र अहमदाबाद में है और मजे में है।

विशेष श्रीमान् प्रो० स्वामी नरोत्तमदासजी से मेरा स्नेह प्रणाम कह दीजियेगा। और राव जयतसीरा छद्म की तारीफ करते 'रहिये'। श्रीमान् ठाकुर रामसिंहजी से भी मेरा सादर प्रणाम कह दीजियेगा और जल्दी होने के कारण मैं उनसे फिर नहीं मिल सका और उनके साथ वार्तालाप आदि का लाभ नहीं उठा सका इसका मुझे खेद ही रहा पर देखू कभी फिर इसका निवारण हो जायगा। आप उनसे मेरी ओर से बहुत आदर के साथ यह बात कह दें और राजस्थानी साहित्य का स्रोत जैसा कि स्व० पारीकजी के जाने से बहता बन्द हो गया है उसे फिर से चालू करियेगा। उस साहित्य के प्रकट करने का भार मैं अपने सर पर उठा लूँगा।

वम्बई

३०-६-४१

अगर आप मेरे हाथ से कुछ उपयुक्त साहित्य सेवा के होने की आशा रखते हैं तो आपको तो ज्यों वने त्यों मुझे उत्साह देना दिलाना चाहिए और सहायता करनी चाहिये। आप ही जैसी के उत्साह से तो मैं अपने शरीर का सर्व तरह से क्षय करता हुआ इस व्यसन में डूबा रहता हूँ—नहीं तो यह पुस्तकें प्रकाशन और गरीबों के गूमूत घोना दोनों एक से प्रिय और आत्मोन्नति साधक प्रतीत होते हैं इसलिए मेरे वास्ते इसका कुछ अधिक महत्व नहीं है। आप तो गृहस्थ हैं, कुटुम्ब वाले हैं, व्यापारी स्वभावं के बरिगक हैं इसलिये आपके लिये

कोई यह कार्य प्रधान कार्य नहीं है—केवल अवकाश में करने जैसा शौक का काम है—पर मेरे लिये तो यह जीवन का प्रधान लक्ष्य बन गया है और इसीलिये शरीर की सर्वथा उपेक्षा करके, मृत्यु को निकट निकटतर बुलाता हुआ इसके व्यामोह में फसा हुआ हूँ। इस परिस्थिति को देखकर आपको घैर्य और औदार्य रखना चाहिए। बाकी मेरे पास तो इतना साहित्य पड़ा है और सुलभ है कि इस एक जन्म में तो क्या २-३ जन्म तक भी पूरा नहीं हो सकता।

अहमदाबाद

३-४-४२

आत्मानन्द शताब्दी स्मारक फण्ड की तरफ से आगमो के प्रकाशन की कोई योजना सोची जा रही है। उसमें मेरी सलाह वगैरह की आवश्यकता है।

यहाँ पर आणंदजी कल्याणजी ने मेरी प्रेरणा से जैन आर्कियोलॉजिकल डिपार्टमेंट खोलना लगभग निश्चय किया है और उसकी व्यवस्था मेरे ही निरीक्षण नीचे रखने का तय किया है।

आप मेरे काम के साहित्य को तो यथावकाश भेजते ही रहियेगा। आप ज्यों ज्यों लिखते हैं त्यों त्यों मेरा उत्साह बढ़ता जाता है और मैं पड़ा हुआ, बैठ कर खड़ा हो जाता हूँ।

बम्बई

६-७-२२

भारतीय विद्या भवन का वह भव्य मकान जो अवेरी में २॥ लाख रुपये के खर्च से बना है, सरकार ने मिलीटरी के रहने के लिये माग लिया है। इसलिये हमको अपना यह विद्या भवन दूसरी जगह किराये के मकान में ले आना पड़ा है।

पो० साबरमती

१५-९-४२

जँसलमेर जाने की मेरी इच्छा तो बहुत उत्कट है पर देखूँ यह इच्छा कब पूर्ण होती है। अभी तो देश का मामला बड़ा गड़बड़ी में पड़ा हुआ है। ऐसे समय में कुछ काम करने में दिल नहीं लगता। एक महिने से यहाँ पर बैठा हूँ। दिन नये उलट पुनट समाचार और वारदात होते रहते हैं। लोगों के दिल बड़े क्षुब्ध हैं। यहाँ पर सवा महिने से बिलकुल सब काम घन्वे बन्द से हैं। मिलें सर्वथा बन्द है। बाजार भी बन्द हैं—स्कूल कालेज भी बन्द है। अभी इस गोलमाल में कुछ भी करने की सूरु नहीं हो रही है। मामला कुछ शान्त पड़े बाद ही सब व्यवस्था हो सकेगी।

जैसलमेर

२६-१२-४२

हमारा यहाँ का काम खूब अच्छी तरह चल रहा है। साथ में ५ आदमी भी हैं जो नकलें बगैरह का काम कर रहे हैं। आपके अक्षर जरा बहुत गडबडी वाले होते हैं। कल परसो लोदवा जाने का विचार है—श्री आचार्य महाराज भी आज जा रहे हैं।

बम्बई

५-७-४३

जैसलमेर के भंडार के ताडपत्रीय पुस्तकों की रक्षा के लिए पेटिया बनानी बहुत ही आवश्यक हैं नहीं तो वे ग्रन्थ बहुत ही शीघ्र नष्ट हो जायेंगे उसके लिए हमारे दिल में उत्कंठा तो बहुत ही है पर उसमें जरूरत है कुछ उदार दिल के धनिकों की।

जैसलमेर के भाइयों के तथा अन्य ग्रामजन और श्री महारावलजी के साथ हमारा अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध हो गया है। उस विषय में कोई कहने की बात नहीं है। वे तो सब हम कहे वैसे खड़े पैरों करने के लिए तैयार हैं, पर जरूरत है बाहर से रुपये के आने की।

बम्बई

६-११-४३

मेरे पास ऐसे तो सैकड़ों काम पड़े हैं। कितना काम का ढेर है यह तो आप कभी आखों से देखें तब कुछ पता लग सके। कितने ग्रन्थ छप रहे हैं—कितनों के प्रूफ आ रहे हैं—कितनों की कापिया आ रही हैं, कितनों की प्रतिया भगाई और देखी जा रही है और उनके उपरान्त वहाँ भवन का कितना विशाल कार्य चल रहा है। आपकी कल्पना के बाहर की ये सब बातें हैं। १० प्रोफेसर मेरे नीचे काम कर रहे हैं, १२ एम. ए. पास स्कॉलर पी एच डी की तैयारी मेरे गाइडेंस नीचे कर रहे हैं। बम्बई यूनिवर्सिटी ने तीन विषयों का एक साथ P. H. D का रिकग्नेशन मुझे दे रखा है जो आज तक किसी प्रोफेसर को नहीं दिया गया।

इसके साथ अहमदाबाद की गु० व० सोसायटी के उच्च अभ्यास विभाग में मैं मुख्य परामर्शदाता हूँ। ऐसी प्रवृत्ति में मुझे पत्र लिखना भी बड़ा कठिन हो जाता है। कई बड़े बड़े विद्वानों के दूर दूर से पत्र आते हैं जिनका उत्तर महिनो तक नहीं दे सकना।

सामग्री तो बहुत है, पर काम में सहायक हो ऐसे विद्वान व्यक्तियों का बड़ा अभाव है। अकेले हाथ से कितना काम हो सकता है।

भारतीय विद्या भवन ने दो बहुत बड़े काम और अपने हाथ में लिये हैं जिनमें एक तो ८ लाख रुपये के खर्चों से आर्ट्स कॉलेज स्थापित किया जायगा और दूसरा भारतवर्ष का वृहदितिहास जो बड़े बड़े १०-१२ भागों में सकलित होगा, प्रकाशित किया जायगा। श्री विडला ने उसके लिए डेढ़ लाख रुपया देने का वचन दिया है। और शीघ्र ही इसका कार्यालय स्थापित होगा। बड़ा भारी कार्य होगा।

बम्बई

२२-११-४३

विक्रम के विषय में मैं कोई खास विचार स्थिर नहीं कर सका हूँ क्योंकि इस विषय का जितना भी साहित्य है उसको मैंने अभी तक सकलित रूप से नहीं देखा। विक्रम के विषय में मुझे भी दो तीन जगह से खास करके डा० राधाकुमुद मुकर्जी का विशेषाग्रह है कि मैं कुछ न कुछ लिखूँ। इस मौके पर विक्रम विषयक जितने महत्व के जैन कथा ग्रन्थ हैं उन सबको ३-४ भागों में विक्रमोत्सव के उपलक्ष्य में प्रकट कर दिए जाय। इससे अच्छी विक्रम श्रद्धाजलि और क्या हो सकती है? पर इस समय सबसे बड़ी समस्या कागज की हो रही है।

बम्बई

३०-११-४३

मैं यहाँ से आगामी ता० ७ को कानपुर के लिए जाऊँगा। वहाँ हिन्दुसभ की ओर से विक्रमोत्सव है जिसमें देश के मुख्य मुख्य विद्वानों को बुलाया है। मुझे भी जाना जरूरी है। वहीं पर, भारतवर्ष के वृहदितिहास की योजना निश्चित की जाएगी शायद वहाँ से मुझे कलकत्ता जाना पड़े और फिर ता० ३१ डी० को बनारस में ओरिएण्टल कान्फ्रेंस में यहाँ की यूनिवर्सिटी की ओर से जाना होगा।

बम्बई

१०-२-४४

गत ७ दिसम्बर को मैं यहाँ से विक्रमोत्सव के निमित्त कानपुर गया था। वहाँ से वापस आकर फिर बनारस ओरिएण्टल कान्फ्रेंस में वहाँ से डालमिया नगर और फिर वहाँ से कलकत्ता, वहाँ से फिर इधर ता० १४ जनवरी को पहुँचा। प्रवास के परिश्रम के कारण शरीर बड़ा थिथिल हो गया—१०-१२ दिन अस्वस्थता में चले गये और साथ में यहाँ पर भवन का कार्य भार भी बहुत बढ़ गया। भारतवर्ष के यह इतिहास की जो योजना की जा रही है उसका काम कई दिन तक लगा रहा।

डालमियानगर से श्री शांतिप्रसादजी जो बनारस लेने के लिये आये थे इसलिये उनके आग्रह से एक दिन वहाँ जाना हुआ उन्होंने भारतीय विद्या भवन में रहकर अध्ययन करने पोस्ट ग्रेज्यूएट स्टुडेंटों के—एम० ए० और पी० एच० डी० का अभ्यास करने वालों के लिए माहवार ३००) रुपया फेलोशिप देने का वचन दिया है। इससे अब भवन में ६-७ विद्यार्थी जैन साहित्य का अध्ययन करने वाले रह सकेंगे।

प० सुखलालजी बनारस से मेरे साथ ही यहाँ पर आये हैं। वे वहाँ से अब मुक्त हो गये हैं। उनकी जगह प० दलसुख मालवणिया की नियुक्ति हो गई है। पंडितजी प्रायः अब यहीं पर मेरे साथ ही रहेंगे। श्री राहुल सास्कृत्यायन भी आजकल यहीं मेरे पास हैं। वे एक बहुत गम्भीर और वृहत् बौद्ध ग्रन्थ का संपादन कर रहे हैं जो भवन की ओर से प्रकाशित होगा।

बम्बई

७-३-४४

श्रीमान प० दशरथजी शर्मा ने कर्मचन्द प्रबन्ध के विषय में जो लिखवाया है इसलिए उन्हें धन्यवाद दीजिये। और इसका इन्ट्रोडक्शन विस्तृत रूप में श्री दशरथजी लिखने का कष्ट करेंगे तो बहुत ही उत्तम होगा। उनसे बढ़कर इस काम के लिए कौन अधिक अधिकारी हो सकता है? मेरा विचार अप्रैल के अन्त में उधर आप लोगो से मिलने को आने का है।

बम्बई

५-७-४४

कार्य की व्यग्रता इतनी अधिक बढ़ गई है कि जिससे मैं अपना इच्छित काम समय पर नहीं कर पाता। भवन की प्रवृत्ति इतनी विस्तृत और विविध कार्यवाली हो रही है कि जिसके काम से मुझे एक मिनट भी छुटकारा नहीं मिलता और उसमें मुझे मेरी सिधी ग्रन्थ माला का व्यवहार तो नियमित रखना ही पड़ता है। रोज कई ग्रन्थों के प्रूफ आते ही रहते हैं उनको देखते देखते दिन खतम हो जाता है।

युद्ध के कारण बहुत कुछ कठिनाई उपस्थित हो रही है, नहीं तो अभी तक बहुत काम हो जाता।

बम्बई

२३-७-४४

कलकत्ता में श्री सिधीजी का स्वर्गवास हो गया। सब छोड़कर चले गये। क्या उनकी उदारता, क्या माहित्य प्रेम, क्या सज्जनता और कैसा उनका खजाना—जिसके सामने सब जैन भिखारी मालूम देते हैं—ऐसे पुरुष भी सब छोड़कर चले गये। हमें इससे बड़ा दुःख और खेद हो रहा है। शुभ्।

सिधी पार्क

कलकत्ता

१-२-४५

मैं ता० १८ से रवाना होकर यहाँ २० को आया था फिर ता० २३ को अजीमगज जाता हुआ जो कल वापस लौटा हूँ। अजीमगज में ता० २५, २६, २८ के दिन श्री बहादुरसिंह बाबू और उनकी माताजी के पुण्य स्मरणार्थ वरसी और पूजा आदि का समारम्भ था इसलिये जाना हुआ। प्रायः इन लोगो ने एक लाख रुपया खर्च किया। मैं यहाँ पर अब नाहर लाइब्रेरी को लेने ही के लिये आया हूँ।

बम्बई

६-१२-४५

ता० २६ नवम्बर को यहा से उदयपुर (मेवाड़) जाना पडा सो कल वापस आया हू । उदयपुर मे महाराणा से मिलना था । आपको मालूम होगा कि कुछ राजपूत स्टेटस् एक राजपूत यूनिवर्सिटी बनाना चाहते है । उसी के सिलसिले मे मुझे और श्री कन्हैयालालजी मुंशी को वहा जाना पडा, वहां पर उदयपुर हंगरपुर, पन्ना के महाराजा से मिलना हुआ और यूनिवर्सिटी की स्कीम की चर्चा की गई इसलिए मैं और श्री मुंशीजी दोनो वहा पर गये थे कल ही वापस आये है । इसी सबब से मेरा बीकानेर जाना, जो मैंने स्वामी जी को ता० १५ दिसम्बर निश्चित लिखा था बन्द रखना पडा ।

शरीर भी निकम्मा हो रहा है पर उसकी उपेक्षा करके चल रहा हूँ, यदि प्रताप यूनिवर्सिटी की स्कीम कुछ अमल मे लाने का अवसर आया तो उसके सगठन और सयोजन का बहुत बडा भार मुझे उठाना पड़ेगा । उसके प्रेसीडेंट पन्ना महाराजा वगैरह मुझे ही उस काम का संयोजक बनाना चाहते हैं और ऐसा हुआ तो मुझे कुछ समय मेवाड़ उदयपुर-चित्तौड़ जाकर आसन जमाना पड़ेगा ।

मेरे दिल मे ओसवाल महाविद्यालय की कायम करने के कई कारणो से बडी आवश्यकता प्रतीत हो रही है वे कारण प्रत्यक्ष ही मे विशेष बताये जा सकते है । मैं अभी चित्तौड़ दो दिन ठहरा था, वहा ऊपर नीचे खूब घूमा । यूनिवर्सिटी के लिए उपयुक्त स्थान कौन सा हो सकता है । इस दृष्टि से सब देखा-भाला ।

मेरे दिल मे तो यह भी आया कि खरतरगच्छ की मूल जन्मभूमि चित्तौड़ है । चित्तौड़ का महत्त्व जैन इतिहास मे बडा भारी है । यदि खरतरगच्छ मे कोई जानदार व्यक्ति हो और गच्छ के गौरव की जिसको किंचित भी श्रद्धा हो तो उसके लिए तो चित्तौड़ सबसे पवित्र और पूजनीय तीर्थ स्थान है । मैं चाहता हू कि श्री जिनदत्तसूरि और जिनवल्लभसूरि के नाम का वहा बडा भारी स्मारक बनाया जाय और बडा भारी कोई साहित्यिक और शिक्षा विषयक केन्द्र स्थापित किया जाय आप जैमे ५-१० उत्साही भाई जो मेरा जी खोलकर साथ करें तो मैं इसमे अपनी पूरी शक्ति देना पसन्द करूँ । क्या आप लोगो के दिल मे कुछ भावना पैदा हो सकती है ?

पूना

२२-६-४६

एक तो इच्छा होती है—अब इस प्रपंच को छोडकर एकान्त निवास करूँ—दूसरी साथ मे कुछ सामाजिक प्रवृत्ति का भी कार्य करने की ऊर्मि उठती रहती है । देश की और समाज की जो वर्तमान दशा है उसमे कुछ करने जैसा मेरे लिए विशिष्ट कार्य पडा है । और मैं मानता हू कि मुझे यह करना चाहिए,

१ हरिभद्रसूरि स्मृति मंदिर मुनिजी ने स्थापित कर जिनदत्तसूरि सेवा सघ को सौंप दिया है उसमे इन आचार्यों की मूर्तिया भी स्थापित होगी ।

उससे अधिक मैं अपनी शक्ति का लोगों का लाभ दे सकता हूँ। यह साहित्यिक कार्य तो और भी करते रहेगे। आगामी २-४ महीने में इसी मनोमन्थन में व्यथित रहूंगा ऐसा मालूम दे रहा है। सो क्या हैं यह तो आप कभी मिलेंगे जब समझेंगे।

मेरे मन में बहुत समय से यह बात घुल रही है कि चित्तीड में जिनदत्तसूरिजी की स्मृति में कोई छोटा-बड़ा स्मारक स्थापित करना चाहिए। खरतरगच्छ के गौरव की निदर्शक कोई वस्तु हमें करना चाहिये जैन इतिहास की अमरता के लिए ऐसा कोई प्रयत्न करना बहुत आवश्यक है। वरना सब काल के प्रवाह में विलुप्त हो जायगा और अब बहुत ही शीघ्र वैसा विनाश होगा।

अब यह शरीर कहा तक काम करेगा कह नहीं सकता। मन तो वैसे ही दौडता रहता है और ज्यों-ज्यों नये ग्रन्थ हाथ में आते रहते हैं त्यों-त्यों उनका उद्धार करने का मनोरथ भी बढ़ता ही रहता है परन्तु आयुष्य तो अब अपने अन्त के समीप पहुँच रहा है। न मालूम वह किस दिन समाप्त हो जायगा—तो इसका विचार आते ही मन को दूसरी तरफ भी सोचना पड़ता है। करीब ५८ वर्ष हो चुके। कार्यकाल प्रायः पूरा होने का समय समझा जा सकता है। जितना भी आयुष्य अब हो वह विशेष ही समझना चाहिए। और इस लेखन, सशोधन के सतत परिश्रम से शरीर को जो क्षति पहुँच रही है वह तो विचार के बाहर की बात है। इस कार्य ने मेरे आयुष्य के कम से कम २ वर्ष तो यो ही खा लिए हैं। डाक्टर लोग वर्षों से मुझे कह रहे हैं कि तुम्हें ६-१० वर्ष और जीना हो तो इस परिश्रम को सर्वथा छोड़ दो परन्तु मैं इसका व्यसनी जो रहा—छोड़ा कैसे जाय सो ही कल्पना में नहीं आता।

बम्बई

१४-१०-४६

इसी वर्ष ता० २० २१-२२ को नागपुर में ऑल इण्डिया ओरिएण्टल कॉन्फरेंस है। मुझे प्राकृत विभाग का उन्होंने अध्यक्ष भी नियुक्त कर रखा था—परन्तु मेरा जाना कठिन हो गया।

कलकत्ता

३०-३-४७

यहाँ पर कल भी सुनीति बाबू मिले थे। वे भी उदयपुर होकर आये हैं और उनके अध्यक्षत्व में उन लोगो ने निर्णय किया और मुझे दवाव कर रहे हैं। मुझे यह सर्वथा पसन्द नहीं है। मैं तो काम चाहता हूँ। राजस्थान की कुछ उपयुक्त सेवा कर सकूँ तो सार्थक हो—नहीं तो खाली आडम्बर का क्या अर्थ है?

बम्बई

३-६-४७

आपने अखबारी में पढ़ा ही होगा उदयपुर में प्रताप विश्वविद्यालय की स्थापना की गई है। श्री कन्हैयालाल मुंशी और मैंने इसका प्रयत्न किया है और उसमें असाधारण सफलता मिली है। मेरा अब रहना प्रायः उदयपुर में अधिक होगा। उदयपुर का आर्कियोलोजिकल डिपार्टमेंट बगैरह बहुत बड़े पैमाने पर

व्यवस्थित करना है । मैंने उसका डायरेक्टर होना स्वीकार किया है । प्रताप विश्वविद्यालय का प्रधान महामात्र होना भी मैंने स्वीकार कर लिया है । उदयपुर महाराणा ने बड़ी भारी उदारता दिखलाई है और आशा है कि भारत भर में एक नई चीज होगी । महाराजा ने कोई ६७ लाख की स्थावर जंगल सम्पत्ति विश्वविद्यालय को देना उद्घोषित किया । मेरी स्थिति बहुत ही व्याकुल रहेगी । ग्रन्थमाला के ग्रन्थ भी इसी तरह बीच में लटक रहे हैं । सम्भव है उदयपुर में उनका निपटारा होगा । वहाँ मुझे कुछ नये सहायक भी मिल सकेंगे । मेवाड़ के इतिहास और ऐतिहासिक सामग्री का उद्धार करना मेरा प्रधान लक्ष्य रहा है । उसे हाथ में लेने का ईश्वर ने सुयोग उपस्थित किया है । जिनेश्वरसूरि के बारे में कुछ लिखते हुए चित्तौड़ का मुझे अत्यन्त आकर्षण हुआ ।

अहमदाबाद

२६-६-४७

मन में तो बहुत कुछ करने की उमंगें दौड़ती रहती हैं परन्तु होता वही है जो निर्मित है—इससे होने न होने का हर्ष-शोक करना निरर्थक है—मैंने सोचा था उदयपुर में रहने का प्रसंग आया तो चित्तौड़ में जिनेश्वर सूरि का कोई बड़ा भारी स्मारक स्थापित करने कराने का प्रयत्न करूँगा लेकिन यह स्वरूप अभी तो यों ही सुप्त ही सा रह गया है—देखें भावि क्या करता है ।

बम्बई

४-१०-४८

मेरे पास जो बहुमूल्य सामग्री थी वह भी मैंने तो इस भवन को दे दी है—जिसका मूल्य एकसपत्ति विद्वानों ने ५० हजार के ऊपर ही कोती है । मेरा कुछ लोभ इस साहित्य को प्रकाशन में लाने का रहा है इसलिये मैंने आपकी इस सामग्री को सभाल के रख छोड़ा । आपको तो ज्ञात है ही कि ऐसी सामग्री जो मेरे लिये इतनी उपलब्ध है कि जिससे मेरे जैसे सौ भूखों का पेट भर सकता है । जो पड़ी है—जिसका मैंने छपवाने की दृष्टि से संग्रह कर रखा है वह भी अपरिमेय है । तब भी मेरा लोभ जो कि हेय है—जिसने मेरा जीवन एक प्रकार से यों ही नष्ट कर दिया—स्वास्थ्य भी बिगाड़ दिया—आयुष्य भी अल्प कर दिया—मन में से हटना नहीं है—एकाघा फटा पत्ता देखकर उसमें लिखा भ्रष्ट दूहा भी ज्ञात कर मुझे उसके उद्धार की लालसा हो आती है । और इस लालसा के वश होकर जिसके आज कोई ४० वर्ष पूरे होने आये..... । अब तो यह जीवन अपने निर्वाण के समीप पहुँच रहा है । न जाने किस दिन विलीन हो जायगा । इसलिये इस लालसा को भी हटाना है । जो कुछ काम हाथ में लिया हुआ है उसे समाप्त करना है ।

मैं सुबह ७ बजे से काम पर बैठता हूँ और रात को ६ बजे बन्द करता हूँ । इसमें ३-४ दिन में कभी घटा-दो घटा बाहर जाता हूँ और कहीं नहीं जाता । तब भी काम पूरा नहीं होता । कुछ विचार लिखते हुए तो उसके लिये पचासी ग्रन्थ उथलाने पड़ते हैं । महिनो के परिश्रम के बाद ५-१० पत्र लिखने की सामग्री दिमाग में जमती है । उसे व्यवस्थित लिखना भी एक काम है । आपके जैसा मनुष्य कोई साथ में दो-चार महिने रहे तो बहुत-सा काम जल्दी निपट सकता है । खैर ! ज्ञानी ने जो देखा है वही होना है और

वही होगा। मैं तो सिर्फ उदयाधीन कर्म का फल भोगने वाला हूँ। इतना तो निश्चित है कि जो कुछ समय इसमें जा रहा है वह लाभदायक न हो तो भी आत्मा को हानिकर तो नहीं है।

बम्बई

११-७-४९

मेरा ऐसा स्वभाव है कि जिस समय जिस कृति को लेकर बैठता हूँ तब ही उसकी सब सामग्री का सकलन या तारण आदि करने की सूझ पड़ती है। पहले से ही अनेक ग्रन्थों की सामग्री तैयार करना असंभव है। जब जिस काम को शुरू किया जाता है तब ही उसकी विचारधाराएं आखों के सामने आकर उपस्थित होती हैं। यदि उसके बीच में कुछ व्यवधान आ गया तो फिर वह सब बिखर जाती है और स्मृति से भी निकल जाती है।

हमारे इस भवन के नये मकान का काम पूरा होने पर है। आगामी ८ अगस्त को श्रीमाद राज-गोपालाचार्य जी के हाथों इसका बड़े समारोह के साथ उद्घाटन होना निश्चित हुआ है। उसकी तैयारी चल रही हैं। मकान बहुत भव्य और दर्शनीय बना है। बम्बई भर में एक प्रेक्षणीय स्थान बना है रुपया तो करीब २० लाख के खर्च हो जायेगे।

आपके वहां भी आपका ज्ञान मंदिर बन गया है सो जानकर बहुत प्रसन्नता हुई। आपके सग्रह में भारी सामग्री है उसे खूब रक्षा के साथ रखने की व्यवस्था आवश्यक थी ही। क्या भवन के उद्घाटन के समय वहां आने का विचार करेंगे।

बीकानेर आने का आपका आमंत्रण तो बहुत प्रिय लगता है लेकिन जब निकल पड़ें तब तो। इच्छा तो जरूर रहती ही है कि आपकी सब सामग्री को ठीक से देखू। फिर मन में यह आता है कि अब देखकर भी क्या करना है—कार्यकाल अब प्रायः बीत चुका है।

नवरगपुर २८-१-५०

मैंने प्रायः राजस्थान में कहीं डेरा डालने का निश्चय किया है और अभी तो कहीं चित्तौड़ के पास ही कहीं आसन जमाने का विचार है। गत वसन्त पंचमी के शुभ दिन मैं यह सकल्प उदयपुर में किया है। कहीं १५-२० बीघा जमीन का टुकड़ा लेकर उसी पर अपनी भोपड़ी बनाकर रहना अपनी आवश्यकता के लिये स्वयं अन्न उत्पन्न करना तथा एकान्त जीवन व्यतीत करना यही मुख्य लक्ष्य रहेगा। “सर्वोदय साधना आश्रम” के रूप में इसका नाम करण किया जायगा। वहां बैठे-बैठे जो भी सामाजिक सेवा निराकुल भाव से हो सकेगी उसके करने की थोड़ी बहुत प्रवृत्ति बनी रहेगी। साहित्यिक प्रवृत्ति से प्रायः मन उपरत हो रहा है। ४-५ अनाथ बालकों को लेकर मैं वहां भोपड़ी बनाऊंगा और अपना आसन जमाऊंगा। यही मेरा प्रधान लक्ष्य अभी है।

सर्वोदय साधना आश्रम, मु. चन्देरिया जि. चित्तोडगढ़
वर्तमान मुकाम राजस्थान पुरातत्व मन्दिर, जयपुर ७-८-५०

मैं पिछले मई में ता. १३ को यहाँ आकर यहाँ के पुरातत्व मन्दिर का काम चालू किया है। धीरे-धीरे काम जम रहा है। सरकारी काम है। किसी को फिक्र तो है नहीं। ओफिसियल ढंग से सब काम होता रहता है। राजस्थान में कुछ ऐसी सस्था बने तो अच्छा है इस प्रलोभन से मैंने यहाँ का कुछ भार लेना स्वीकार किया है बाकी मेरा लक्ष्य तो अब चन्देरिया के आश्रम की ओर है। मैं यहाँ बीच-बीच में आता जाता रहता हूँ। स्थाई रूप से नहीं। चन्देरिया में भी बैठकर तो वही मुख्य करता रहता हूँ। अभी तो वहाँ कुछ भी साधन नहीं जमा। स्टेशन पर एक भोपड़ी किराये पर रखकर उसके आश्रय में काम चालू किया गया है। वहाँ मुख्य उद्देश्य तो खेती का है। स्वयं परिश्रम भी करने का ध्येय है। अभी कुआँ खुद रहा है और एक छोटासा मकान बन रहा है। ××× राजस्थान पुरातत्व मन्दिर का कार्य क्षेत्र बहुत ही सकुचित रखा गया है। राजस्थान में संस्कृत साहित्य की खोज और कुछ ग्रन्थों का प्रकाशन बस इतना ही—इसकी कार्य सीमा निर्धारित की गई है। यहाँ के पुराणों ब्राह्मणों की वृत्ति को इस निमित्त से कुछ रुपया मिल जाय तो ले लेना—इस दृष्टि से काम कर रही है। इनको साहित्य, संस्कृति या इतिहास के उद्धार की कोई चिन्ता नहीं है—कल्पना भी नहीं है।

भारतीय विद्याभवन

बम्बई-७

ता १५-७-५३

मैं भोजन के लिये उठने वाला ही था और भवन के ४ मजिल उतर कर अपने रहने के कमरे में पहुँचने को उठा ही था कि आपका पो. का. हाथ में आया उसी क्षण वापस टेबिल पर बैठकर आपकी आज्ञा का पालन कर रहा हूँ और यह पत्र लिख रहा हूँ। भोजन और चाय अब तीन बजे एक साथ ही लूँगा कल सायंकाल से सिर में दर्द हो रहा है इसलिये सुबह भी कुछ नहीं लिया था—टेबिल पर प्रूफों का ढेर पड़ा है इसलिये निपटाने की दृष्टि से सुबह के ७ बजे से एकासन पर बैठा हूँ—××× आप लिखते हैं—मैं कुछ रुक हुआ हूँ। सो कैसे जाना? हाँ कभी कभी रोष आने जैसा आपका तकाजा होता है पर वह तो काम की दृष्टि से आप मुझे चाबुक दिखाते रहते हैं ऐसा मानकर रोष को छुटकार देता हूँ—पर इतनी बात जरूर मन में आजाती है कि आप नितान्त लोभी प्रकृति के और एक मार्गी हैं—जो आया उसे उठाया और कोठार में रखा—वाली कहावत के आप उदाहरण दिखाई देते हैं और जो कुछ थोड़ा बहुत जैसा वैसा भी काम कर रहा हूँ उसकी कोई खास कद्र आपको है नहीं और आप सदैव—यह नहीं हुआ—वह नहीं हुआ के चाबुक मुझे लगाते रहते हैं सो जरा मेरे जैसे अल्पज्ञ और अल्प प्रतिष्ठा वाले व्यक्ति के लिये आकर लगना स्वाभाविक है। पर मैं यह जरूर समझता हूँ कि आपका आशय तो ठीक है—उसमें विवेक की कमी है। मेरे लिये तो आशय ही ग्रहणीय है और उसी को नजर सामने रखकर मैं आपके मान ममत्व भाव रखता हूँ और रखता रहूँगा।

×

×

×

×

×

केवल अपनी मूर्खता भरी धुन के कारण उनके (प्रतियो) पीछे पड़ गया और न शरीर, न समान, न खानपान, और आरोग्य-आनन्द आदि का ध्यान रखा और न किसी के प्रोत्साहन या प्रशंसा की आकांक्षा

की—केवल स्वान्त सतोप की दृष्टि से—ज्ञानोपासना की दृष्टि से यह मजबूरी करता रहा हूँ ।

यहाँ पर कई ग्रन्थों का काम एक साथ चल रहा है उन सबके प्रूफादि देखने पड़ते हैं—रोज ३-३,४-४, फर्माँ के प्रूफ आते हैं उनका मूल से मिलान करना, ठीक करना आदि बड़ी झंझट है आपको इस काम के करने की तो कोई कल्पना है नहीं—यदि मेरे साथ दो महिने बैठकर इस काम का कुछ अनुभव कर लें तो फिर आपको ज्ञान होगा कि किस तरह काम किया जाता है । आप हर दफह लिखते रहते हैं कि वह छप गया होगा—वह छप गया होगा परन्तु इस छपने में किस तरह पिसना पड़ता है आकर देखिये और फिर कुछ ब्याल करिये—शरीर की इस क्षीण अवस्था में भी मैं १४-१४ घंटे यहाँ पर काम कर रहा हूँ साथ में श्रमूतलाल, लक्षमण, रसिकलाल, प्रो० गायारणी वगैरह भी हैं—परन्तु ये सब थक जाते हैं और मैं रात को १२-१२ बजे तक काम करता रहता हूँ ।

लिखते लिखते थकसा गया हूँ और इसी बीच कई जने आगये ३-४ बज रहे हैं मैं अपनी जगह से हिला तक नहीं हूँ—चाय भी यही बैठकर पी ली है—अब उठकर प्रेस में जाना है—सो अब यही खतम करता हूँ मैंने सहजभाव से जो मन में आगया सो लिख डाला आप उस पर कोई गौर नहीं करें—हम समव्यसनी जो रहे ।

जयपुर

२१-४-५५

मेरी आखें अब दिन प्रतिदिन क्षीण होती जा रही है इसलिये पत्रादि का लिखना कष्ट सा प्रतीत होता रहता है । जो कुछ थोड़ा बहुत काम हो सकता है वह कुछ व्यवस्थात्मक और संपादनात्मक रहता है ।

राजस्थान सरकार ने इस कार्यालय को जोधपुर ले जाना सोचा है—वहाँ पर इसके लिये नया भवन बनाने की योजना भी बनाई गई है और गत ता. १ अप्रैल को राष्ट्रपति के हाथों से उसका शिलान्यास भी किया गया है । × × मैंने तो गत फरवरी में सरकार को सूचित कर दिया था कि मैं अब इस कार्यालय के काम में अपना विशिष्ट योग देने में असमर्थ हो रहा हूँ अतः मैं निवृत्त होता चाहता हूँ पर मुख्यमंत्रीजी ने विशेष अनुरोध किया कि अभी इस कार्यालय को ठीक जगह जाने दीजिये और इसे जमाइये—हम इस विषय में आप चाहेगे वैसा करने को तैयार हैं—इत्यादि ।

जोधपुर

३०-१२-६४

विलुप्त चरित के विषय में आपने जो सूचना दी, उसके लिये आभार । × × मैं कल चित्तीद जा रहा हूँ ।

मनीषी-कर्मयोगी

किसी साधनाशील-जीवन, कर्मयोग मय पुरुषार्थ और प्रकाण्ड पांडित्य की त्रिपुटी के तपोमय व्यक्तित्व का ख्याल आता है तो राजस्थान में मेरे सामने मुनि जिन विजय जी महाराज की मूर्ति खड़ी हो जाती है। जब मैंने सर्व प्रथम साबरमती आश्रम में लगभग आज से कोई ४५ वर्ष पूर्व उनके दर्शन किये थे तो मेरे मन पर उनके व्यक्तित्व का एक अमिट छाप बन गई थी। उसके बाद मेरे राजस्थान चले आने पर और मुनि महाराज के भी विदेश यात्रा काल तथा अधिकतर भारतीय विद्या भवन बम्बई, शान्ति निकेतन एवम् अहमदाबाद में अपने शोध कार्यों में सलग्न रहने से प्रत्यक्ष सम्पर्क नहीं बना रह सका।

इसके बाद मेरा उनका निकटवर्त्ती सम्पर्क उदयपुर में होने वाले राजस्थान हिन्दी साहित्य सम्मेलन के अवसर पर १९४० में हुआ। तब तक वे सभवतः चित्तौड़ के पास चन्देरिया आश्रम में आ गये थे या आने वाले थे। बाद में तो कई बार उनके सत्संग का लाभ मिलता रहता है। पिछले वर्षों बम्बई, अजमेर, जयपुर, जोधपुर में सम्पर्क के कई अवसर मुझे मिले। पिछले वर्ष ही जनवरी मास में उनके अनुरोध पर मैं उनकी जन्मभूमि के ग्राम रूपाहेली में उनके नव निर्मित गांधी ग्राम भवन को खोलने गया, तब उनके दर्शनों का लाभ मिला था।

रूपाहेली (मेवाड़) ग्राम के एक राजपूत परिवार में जन्म लेने वाले आठवर्षीय बालक के मन में साधना की ऊँची तडप और जिज्ञासा होना तथा इसके लिए उचित संयोग जुड़कर अहिंसा मार्ग को अपनाते हुए उस पर चल पड़ना किसी पूर्व संस्कार का ही सुयोग माना जा सकता है। अपने साधनाशील जीवन में मुनि जी ने विविध स्थानों पर रह कर अपनी जिज्ञासापूर्ति के लिए अथक परिश्रम द्वारा कई भाषाओं का अध्ययन किया। हिन्दुस्तान के कई हिस्सों में पुरातत्व की खोज और प्राचीन ग्रन्थों के अध्ययन की दृष्टि से तो वे घूमे ही, जर्मनी आदि पाश्चात्य देशों में भी इनका इसी काम के लिए जाना हुआ था। आज हम देख रहे हैं कि पुरातत्व के बारे में उनका ज्ञान कितना व्यापक और ऊँचा है।

अपने मन में निरन्तर बने रहने वाले कर्म योगी भावों और वीर पूजा के संस्कारों ने आखिर उन्हें अपनी मातृभूमि की वीर स्थली चित्तौड़ की ओर आकर्षित किया। पुरातत्व और इतिहास के सूक्ष्म अध्ययन ने उनकी अन्त प्रेरणा को जागृत करके जीवन के उत्तरकाल में उनकी प्रसिद्ध ऐतिहासिक नगरी चित्तौड़ के प्राङ्गण में ला बिठाया। यो राजस्थान और मुख्यतः मेवाड़ भूमि से उनका आकर्षण बना रहना स्वाभाविक ही था परन्तु १९४० में तो बम्बई, अहमदाबाद के अपने संग्रहालयों, पुस्तकालयों और विद्वत् गोष्ठी की स्वजन मंडली के मनमोहक साथ को छोड़कर चित्तौड़ के पास के छोटे से ग्राम चन्देरिया के जंगल में आ बसे। चन्देरिया स्टेशन के समीप एक वियावान सा जंगल जहाँ ढाक, खेजड़े और बबूल के पेड़ खड़े थे, भड़बेरियों से

ग्रान्छादित कटकाकीर्ण भूमि के भाग्य उदय होने को थे कि मुनिजी के पाव वहा पड़े। इस स्थान पर आते ही जब उन्होंने देखा कि यह एक ऐसा स्थान है जहा से प्राची-दिशा में प्रातःकालीन सूर्योदय के साथ ही हमारे पूर्वजों की कीर्ति को उजागर करने वाला बेडच-गभीरी के सगम तट पर आसीन यह विशाल किला और कीर्तिस्तम्भ विजय स्तंभ तथा मीरा मंदिर मुझे निरंतर उल्लसित सतुष्ट करता रह सकेगा एवम् हरिभद्र सूरि सरीखे विद्वान् मनीषी पुरुष की साधना, मुझे अनुप्राणित करती रह सकेगी जिसने १४०० ग्रन्थ लिख कर राजस्थान के पुरातत्त्व साहित्य के अखूट भंडार को भरपूर किया था तो उन्होंने यही डेरा डाल दिया।

वस फिर क्या था मुनिजी की भोपड़ी बनी, स्वयं परिश्रम पुरुषार्थ में पीछे नहीं रहे और कुछ ही वर्षों में चदेरिया स्टेशन के पास की भूमि ने एक सुन्दर सुहावने आश्रम का रूप धारण कर लिया जो प्राच्य-कालीन ऋषियों के आश्रम की भांति ही मन को लुभावना लगता है। इस आश्रम की स्थापना के साथ ही इस क्षेत्र की गरीबी, भुखमरी और बेकारी की पीड़ा मुनिजी के दयादर्प हृदय को वेधने लगी। आस पास के बेकार भूखे लोगों को काम देने और अन्नोत्पादन के काम में वृद्धि करने के इरादे से उन्होंने बीसियों बीघा वीरान भूमि को अपने अर्ध्यवसाय से कृषि योग्य बनाकर तीन गहरे कुएँ खुदवा बंधवा कर जमीन की सिंचाई की व्यवस्था की।

चित्तौड़ जिले के प्रवेश द्वार पर हरिभद्र सूरि के नाम पर एक सुन्दर मंदिर, तथा भामाशाह भारती भवन की इमारत एवम् सर्वोदय साधना आश्रम चदेरिया में सर्वदेवायतन नाम से सभी मतावलम्बियों के देवताओं वाला आकर्षक मनोहर मंदिर तथा इमारतें खड़ी करने में जहाँ मुनिजी को हरिभद्र सूरि, भामाशाह आदि की स्मृति में अपने श्रद्धा पुष्प अर्पण करने की कल्पना रही है, वहा गरीबों को काम देने और अपनी शक्ति के अनुसार उनकी मदद करने की कारुणिक प्रेरणा भी रही है। हाल ही उन्होंने अपनी जन्मभूमि रूपाहेली ग्राम में बत्तीस हजार रु० की लागत से जो गांधीग्राम भवन निर्माण करवाया है, उसका उल्लेख मैं ऊपर कर ही चुका हूँ। इस भवन में प्रादेशिक कस्तूरबा स्मारक निधि की ओर से एक बाल मंदिर चल रहा है। इन भवनों की स्थाई व्यवस्था के लिए मुनिजी अपने विश्वस्त लोगों का एक ट्रस्टी मंडल बनाने की सोच रहे हैं।

अब रही उनकी विद्वत्ता वाली बात। यो तो मुनिजी महाराज कहा करते हैं कि मैंने जीवन में जो कुछ उपयोगी काम किया है, वह है, “इस आश्रम तथा पास की जमीन में अन्न के दाने पैदा करने वाला थोड़े से समय का काम।” पुरातत्त्व के काम, अध्ययन मनन चिन्तन भ्रमण आदि जीवन के सम्पूर्ण अन्य कार्यों को वे आज फालतू ही मानते हैं। यह उनकी महानता है कि इस प्रकार कह कर वे लोगों के पुरुषार्थ और कर्म-शक्ति को जगाना चाहते हैं, परन्तु उन्होंने विविध भाषाओं के अध्ययन से जीवन में अपनी बौद्धिक प्रतिभा को बढ़ाया। संस्कृत प्राकृत आदि प्राचीन भाषाएँ, हमारे देश की प्रचलित विभिन्न प्रादेशिक भाषाएँ, अंग्रेजी, जर्मन, फ्रेंच आदि कुल मिलाकर एक दर्जन से भी अधिक भाषाओं का ज्ञानार्जन करना उनके ग्रन्थों का निचोड़ लेकर उनके प्रसादों से मातृभाषा के भंडार को मंडित करना क्या कम महत्व की बात है? यह खुशी की बात है कि उनकी मूल्यवान् सेवाओं से लाभान्वित होने का सुयोग राजस्थान सरकार को भी मिला और उसने मुनिजी की विद्वत्ता और प्रतिभा का लाभ लेने के ख्याल से उन्हें प्राच्य-शोध संस्थान के डाइरेक्टर के

रूप में ऊँचे पद पर आसीन किया । आज इस विभाग में मुनिजी महाराज से ही प्रेरणा पाये हुए उनके साथी काम कर रहे हैं । उनकी विद्वत्ता और पुरातत्त्व के महान् ज्ञाता होने के कारण ही तो वे अहमदाबाद के गुजरात विद्यापीठ के प्राच्य प्रतिष्ठान के आचार्य रहे, भारतीय विद्या भवन बम्बई के डायरेक्टर पद को सुशोभित किया तथा शान्ति निकेतन में मुख्याधिष्ठाता रूप में वहाँ के जैन आसन को सुशोभित किया ।

८५ वर्ष से अधिक उम्र होने पर भी आज उनमें जो कार्यशीलता, उत्साह और प्रेरक शक्ति दृष्टिगोचर होती है, वह अद्भुत है । परमेश्वर इस मनीषी पुरुष को राष्ट्र और जनसेवा के लिए चिरकाल तक स्वस्थ-सुखी रखे, यही मनोकामना है ।

मुनि श्री जिनविजयजी

मुनिश्री जिनविजयजी एक सांस्कृतिक साधक—

राजस्थान में जब प्राच्य विद्या की चर्चा करते हैं, तब मुनि श्री जिनविजयजी का नाम बरबस हमारे सामने उभर आता है। यो तो हमारे देश के इस सपूत ने राष्ट्रीय ही नहीं, अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति भी प्राप्त की है, किन्तु राजस्थान के सांस्कृतिक और बौद्धिक जगत में प्राच्य विद्या की सामग्री का सकलन कर एक महत्व के प्राच्य विद्या संस्थान की स्थापना उन्होंने की है, वह उनकी राष्ट्र को विशिष्ट देन है।

वे एक बौद्धिक आन्दोलन हैं—

कहने को तो जोधपुर स्थित राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान अब एक सरकारी संस्थान है, किन्तु उसकी कल्पना करने और उस कल्पना को मूर्त रूप देने में हमारे मुनिजी का कितना महान योगदान रहा है, उसके प्रति आभार-प्रकट करना भी सम्भव नहीं है, शब्दावलि में उस योगदान को अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। इस संस्थान को सरकारी दृष्टि से भी अवलोकन कर सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है कि इस मनीषी ने सांस्कृतिक दृष्टि से समृद्ध राजस्थान की विपुल सांस्कृतिक और कलात्मक धाती की किस प्रकार रक्षा की है। उन्होंने एकाकी होते हुए भी वह कार्य कर दिखाया है, जो अनेको के लिए भी सहज सम्भव नहीं है। यह कार्य भी इस कारण से सम्भव हुआ कि श्रीमुनि जिनविजयजी एक व्यक्ति नहीं, एक संस्थान है, एक विद्वान् मात्र नहीं, बल्कि एक बौद्धिक आन्दोलन हैं, एक साहित्यिक साधक नहीं, बल्कि देश की समग्र भावधारा के प्रतीक हैं। उनका समस्त जीवन इस बात की पुष्टि करता है कि मुनि जिनविजयजी का व्यक्तित्व देश की सामुदायिक और सामाजिक भावधारा को आगे बढ़ाने में क्रियाशील रहा है।

राष्ट्रीयता के पालने में पले थे—

श्रीमुनि जिनविजयजी का जन्म राजस्थान के एक ग्राम रूपाहेली में हुआ था। वे जन्म से क्षत्रिय थे, किन्तु साधना और सेवा से जैनावल्लबी बन गये। वे पैदा तो राजस्थान में हुए थे, किन्तु उनका कर्मक्षेत्र राजस्थान, गुजरात, महाराष्ट्र, बंगाल आदि क्षेत्रों की सीमाओं को पार कर अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र तक विस्तीर्ण हो गया। इसका कारण था कि मुनि जिनविजयजी मा भारती और सरस्वती की सेवा निरन्तर करते रहे। आज भी उनकी साधना का दीपक जाज्वल्यमान है। साधक का क्रम रुका नहीं है।

सरस्वती और राष्ट्रीयता के सेवक—

श्री मुनि जिनविजयजी जितने सफल सरस्वती की साधना में हुए, उतने ही प्रबल पुजारी राष्ट्रीय देवता के रहे हैं। देश-भक्ति उन्हें स्वभाव और पैतृक दोनों स्रोतों से प्राप्त हुई है। भारतीय स्वाधीनता के

सग्राम मे श्री मुनि जी के पूर्वजो का विशिष्ट योगदान रहा है। तत्कालीन विदेशी शासन के विरुद्ध आक्रमणात्मक आचरण के कारण सन् १८५७ मे इनके पूर्वजो की जमीन, जायजाद और जागीर आदि सरकार ने छीन ली थी। उनके अनेक सन्तानियो को अपने प्राणो का उत्सर्ग भी करना पडा था। अपने पूर्वजो की इसी राष्ट्र भक्ति की परम्परा मे पलने के कारण मुनिजी राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य, आन्दोलन की ओर स्वभाव और सस्कारो से आकर्षित हुए। सन् १९१९ मे वे स्वर्गीय लोकमान्य तिलक के और सन् १९२० में वे राष्ट्रपिता महात्मा गाँधी के सम्पर्क मे आये। इसके परिणामस्वरूप श्री मुनि जिनविजयजी हमारे उस राष्ट्रीय आन्दोलन के अंग बन गये, जो न केवल भारत की राजनीतिक आजादी के लिए चलाया गया था, बल्कि जिसने एक नई राष्ट्र धारा को भी जन्म दिया था। भारतीय जागरण के इस महायज्ञ मे श्री मुनि जी निरन्तर सक्रिय रहे। राजनीतिक आन्दोलन के मध्य रहते हुए भी श्री मुनि जिनविजयजी की साधना का केन्द्र मुख्य रूप से एक ही दिशा की ओर रहा। और यह दिशा थी, प्राच्य विद्या के कार्य को संगठित और विकसित करना।

बहुमुखी प्रतिभा—

श्री मुनिजी बहुमुखी प्रतिभा के धनी है किन्तु प्राच्यविद्या के क्षेत्र मे उन्होने जो साधना की है, उससे उन्होने न केवल स्वयं का प्रत्युत देश के नाम को गौरवान्वित किया है। इस क्षेत्र में श्री मुनिजी द्वारा की गयी सेवाओ के लिए जहाँ भारत सरकार ने उन्हें “पद्म श्री” की उपाधि से अलंकृत किया था, वहाँ दूसरी ओर जर्मनी की विश्व विख्यात “ओरीएन्टल सोसाइटी” का “ओरिएन्टल सदस्य” बनने का भी सम्मान प्राप्त किया है, यह सम्मान प्राप्त करने वाले केवल श्री मुनि जी दूसरे भारतीय हैं।

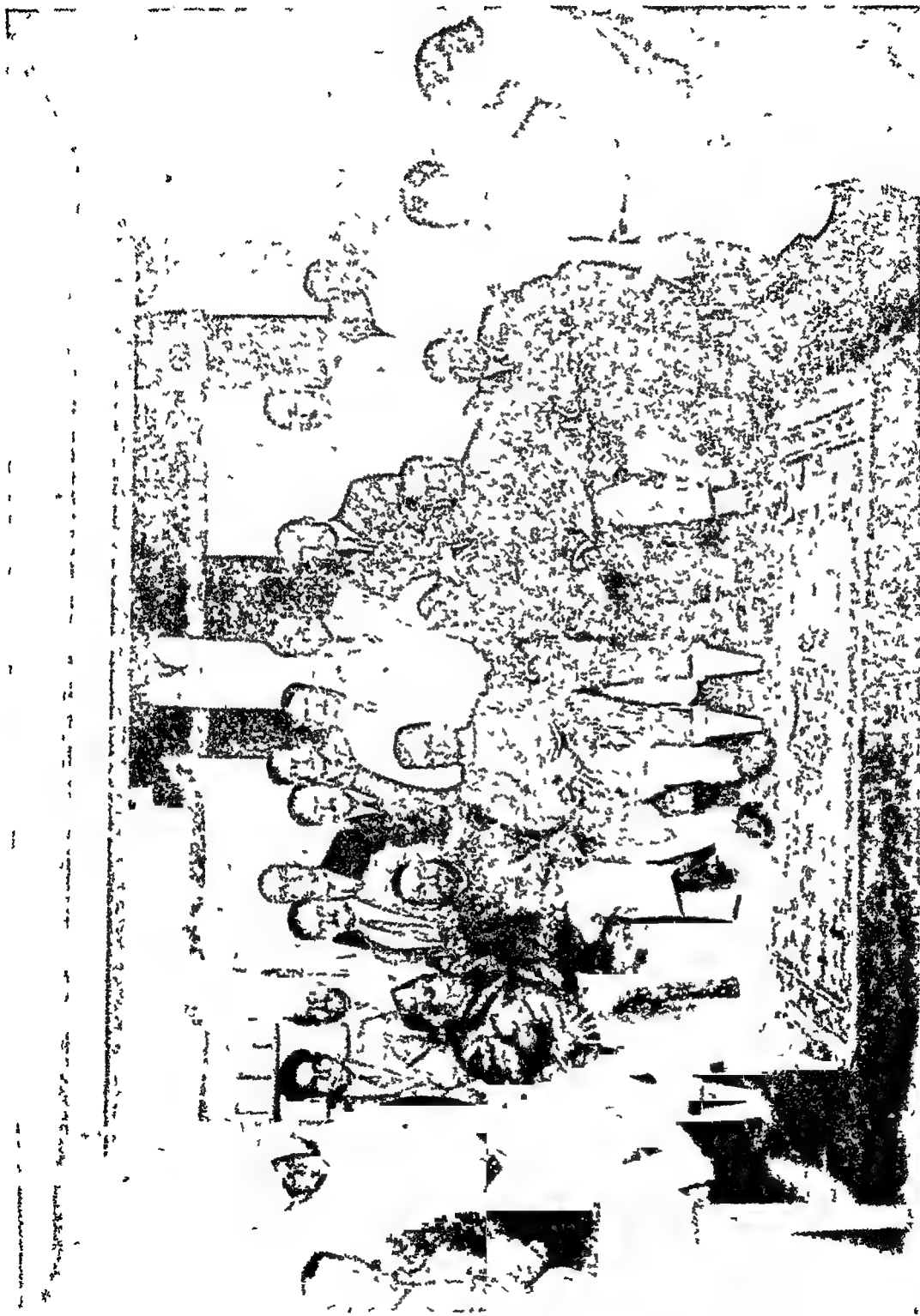
श्री मुनिजी धर्मों और प्राच्य विद्याओ के ख्यातिनामा विद्वान् हैं। उनकी उपलब्धि के पीछे एक युगान्तकारी सेवा और साधना निहित है। उनका भाडारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट से भी बड़े निकट का सम्बन्ध रहा है। सन् १९१९ मे वे उसके कार्यों से सम्बद्ध हुए थे और इसके पश्चात् सन् १९२० मे महात्माजी के आमन्त्रण पर उनका सम्बन्ध अहमदाबाद के गुजरात राष्ट्रीय विद्यापीठ से हुआ। वे “गुजरात पुरातत्व मन्दिर” के आचार्य बनाये गये। तब फिर इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्हें जर्मनी जाने का अवसर भी प्राप्त हुआ, जहा बर्लिन नगर मे उन्होने “हिन्दुस्तान हाउस” नामक कार्यालय की स्थापना की। इसी प्रकार से गुरु रवीन्द्र ठाकुर के विशेष आमन्त्रण पर श्री मुनिजी शान्ति निकेतन गये, जहाँ उन्होने प्राकृत एवं जैन साहित्य के अध्ययन, शोध और प्रकाशन कार्य को चलाने के लिए एक जैन अध्ययन पीठ की स्थापना की। यही नहीं, कलकत्ते मे “सिंधी जैन ग्रंथमाला” और बम्बई मे भारतीय विद्यामवन की स्थापना और संचालन के कार्यों के सम्पादन मे भी श्री मुनिजी का अपना विशेष योगदान रहा है। चाहे तो कोई भाषा सम्मेलन हो और चाहे साहित्य अनुसंधान का कार्य, श्री मुनिजी उसमे सदैव सक्रिय रहे हैं। इन सभी कार्यों की शृंखला मे राजस्थान मे मुनिजी ने जो बहुत बड़ा कार्य किया, वह है राजस्थान प्राच्य संस्थान की स्थापना का।

एक महान् देन—

राजस्थान का पुरातत्व की दृष्टि से देश मे एक महत्वपूर्ण स्थान है। समस्त देश मे जितने भी

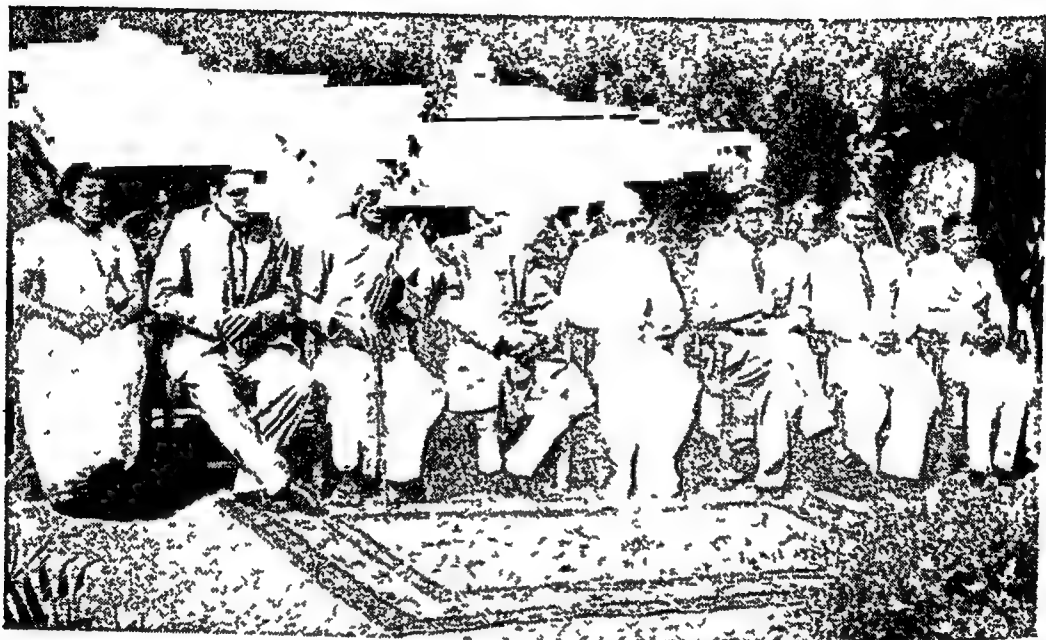
प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान हैं, उनमें राजस्थान प्राच्य विद्या-संग्रहालय देखने योग्य हैं। इस संस्थान की स्थापना श्री मुनि जिनविजयजी के अथक और अकथ प्रयासों का ही परिणाम है। सन् १९५० में इस संस्थान का आरम्भ श्री मुनिजी की प्रेरणा से हुआ था। तब इसका नाम “राजस्थान पुरातत्व मन्दिर” था। इस संस्थान की कल्पना को साकार रूप प्रदान करने के लिए श्री मुनिजी इसके प्रथम ऑनरेरी डाइरेक्टर बने। संस्थान की ओर से “राजस्थान पुरातन ग्रन्थ माला” नामक जो महत्वपूर्ण कार्य हाथ में लिया गया उसका भी सुसंचालन मुनि जी द्वारा किया गया। इसके परिणामस्वरूप उनकी देखरेख में संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, प्राचीन हिन्दी, राजस्थानी, गुजराती, आदि विभिन्न भाषाओं में अनेक ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ है। अब श्री मुनिजी संस्थान के निदेशक नहीं हैं। किन्तु उन्होंने जो प्रकाशन क्रम आरम्भ किया था, वह आज भी प्रगति पर है। श्री मुनि जी ने जब इस प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान को आरम्भ किया था, तब इसके पास अपना कोई संग्रह नहीं था। किन्तु उन्होंने राज्य भर से प्राच्य विद्या संबंधी अत्यन्त दुर्लभ सामग्री का बहुत बृहद् भण्डार बना डाला जिसे देखने के लिए देश विदेश के विद्वान्, अनुसंधानकर्ता और कला मर्मज्ञ जोधपुर आने लगे हैं। इस अलभ्य संग्रह और संस्थान के कार्यों की सभी विद्वानों ने मुक्त कंठ से प्रशंसा की है। निःसंदेह, श्री मुनि जिन विजय जी के द्वारा लगाया गया यह ज्ञान का वृक्ष आज राजस्थान की बौद्धिक वसुधरा पर राज्य का गौरव बढ़ा रहा है।

किन्तु जोधपुर स्थित प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान की स्थापना कर ही श्री मुनि जिनविजयजी शान्त नहीं बैठ गये। साधक की साधना अब भी चल रही है। आज भी एक पतला-दुबला, लम्बे शरीर वाला वयोवृद्ध व्यक्तित्व एक महान साधक के रूप में अब भी प्राच्य विद्या की सामग्री के अध्ययन-मनन करने के लिए पौथियो और पत्रिकाओं में भारत की सांस्कृतिक आत्मा को टटोलने में लीन है। उसका यह क्रम युगो तक चलता रहा है और वर्षों तक जन-मानस पर इस महान साधक की तस्वीर, थिरकती रहेगी। ईश्वर उन्हें और अधिक आयु प्रदान करें ताकि उनके परिपक्व ज्ञान का लाभ आने वाली पीढ़ियों को प्राप्त होता रहे....



बर्लिन के हिन्दुस्तान हाउस में लिया गया दुर्लभ चित्र

बाई' और से बैठे हुए '—श्री शिवप्रसाद गुप्त, राजा महेन्द्रप्रताप, पं० गोरीशंकर मिश्र, प्रो० कर्वे, मुनि जिनविजय और श्री चड्ढगर ।



भारतीय विद्या भवन बम्बई में मुनिजी मौलाना अबुलकलाम आजाद
और श्री कन्हैयालाल माणिकलाल मुंशी के साथ



भारतीय विद्या भवन में श्री राजगोपालाचारी तथा मुनिजी
राजाजी का चित्रांकित प्रश्न—Who is me and who is Muniji ?



मुनि जिनविजय और सन्त विनोबा
(सन्त विनोबा को सर्वोदय साधना आश्रम समर्पित करते समय)



पद्मश्री की उपाधि से सम्मानित होने समय



राष्ट्रपति श्री सर्वपल्ली राधाकृष्णन् को राजस्थान के हस्तलिखित ग्रन्थों का परिचय देते हुए
पास में राजस्थान के मुख्य मंत्री श्री मोहन लाल सुखाडिया

तृतीय खण्डः लेख संग्रह

| | | |
|--|-----------------------------------|-----|
| | | ५० |
| १. Religious background of the Kuvalayamālā | Prof. Dr A N. Upadhye Kolhapur | १ |
| २. What were the contents of the Drstivāda | L. Alsdorf, Germany | ७ |
| ३. Religious condition in S. E. Rajasthan from early Inscriptions (C.400 B.C. to 300 A.D.) | Dr. Adris Banerji, New Delhi | ११ |
| ४. p ārasaka the fifth varna | P. V. Bapat, poona | २० |
| ५. जहाँगीर नो विघर्मी पवित्र पुरुषो-प्रत्येनो आदर | डॉ० छोट्टमाई २० नायक, बबई | २१ |
| ६ समाधि पूर्वक मरण | श्री जुगल किशोर मुख्तार 'युगवीर' | ३० |
| ७. कबीर और मरण तत्व | डॉ० कन्हैयालाल सहल, पिलानी | ३५ |
| ८ जैन धर्म और उसके सिद्धान्त | डॉ० देवेन्द्र कुमार शास्त्री | ४० |
| ९ Kautilya on war | R P. Kangle | ५० |
| १० (चौलुक्य) महाराजाधिराज भी दुर्लभराज के समय का राष्ट्रीय संग्रहालय दिल्ली का वि० सं० १०६७ का दान पत्र | डॉ० दशरथ शर्मा, जोधपुर | ५८ |
| ११ एक राजस्थानी लोक कथा का विश्लेषणात्मक अध्ययन | डॉ० मनोहर शर्मा, विसाऊ | ६२ |
| १२. बगड़ के लोक साहित्य की झांखी | प्रो० डॉ० एन० डी० जोशी, मोडासा | ६६ |
| १३. विद्यापति : एक भक्त कवि | डॉ० हरीश, लखनऊ | ६१ |
| १४. महाकवि घनशाल . व्यक्तित्व एवं कृतित्व | डॉ० हरीन्द्र भूपण जैन | १०५ |

| | | |
|--|--|------------|
| १५ गुजरात मे रचित कतिपय दिगम्बर जैन-ग्रंथ | डॉ० भोगीलाल जयचन्द भाई साडेसरा वडोदा | ११६ |
| १६. जैन आगम-श्रौपपातिक सूत्र का सांस्कृतिक श्रेष्ठयन | श्री अजरचन्द नाहुटा, बीकानेर Shree Dulsukh Malvania Ahamedabad | १२१ १२८ |
| १७. Study of Titthogaliya | | |
| १८ राजस्थान भाषा पुरातत्व | डॉ० उदयसिंह भटनागर, उज्जैन | १३६ |
| १९ निमाडी भाषा और उसका क्षेत्र विस्तार | श्री रामनारायण उपाध्याय, खडवा | १७४ |
| २० Jain Iconography a brief survey | Shree Uma Kant P. Shah Baroda | १८४ |
| २१. An Introduction to the Iconography of the Jain Goddess Padmavati | Shree A. K Bhattacharya | २१६ |
| २२ The Temple of Mahavir at Ahar | Shree M. A. Dhaky | २३० |
| २३ स्वयंभूक्त रिट्दुगेनिचरित्र मांथी पन्चीस देश्य शब्दो | डॉ० हरिवल्लभ चून्नीलाल भायाणी अहमदाबाद | २३३ |
| २४. वितण्डा | श्री अस्तेरे ओ. सोलोमन, अहमदाबाद | २४० |
| २५. भारतीय कला के मुख्य तत्व | डॉ० वासुदेव शरण अग्रवाल, काशी | २४३ |
| २६. भारतीय मूर्ति कला में त्रिविक्रम | डॉ० ब्रजेन्द्रनाथ शर्मा, नई दिल्ली | २५२ |
| २७. भारतीय संस्कृति मे वृजकला और उसके ऐतिहासिक तिथिक्रम का विचार | श्री रावत चतुर्भुज भरतपुर | २६१ |
| २८. श्री गौडी पार्श्वनाथ तीर्थ | श्री भवरलाल नाहुटा, बीकानेर | २६३ |
| २९ भारतीय संगीत शास्त्र मे मार्ग और देशी का विभाजन | डॉ० प्रेमलता, वाराणसी | २७६ |
| ३० पृथ्वीराज विजयः एक ऐतिहासिक महाकाव्य | डॉ० प्रभाकर शास्त्री, बीकानेर | २८७ |
| ३१ संस्कृत की शतक परंपरा | डॉ० सत्यव्रत 'तृपित', श्री गगानगर | ३०८ |
| ३२ महाकवि समय सुंदर और उनका छत्तीसी साहित्य | श्री मत्स्य नारायण स्वामी, बीकानेर | ३२५ |
| ३३. जैन दर्शन का कर्म सिद्धान्त : जीवन का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण | प्रो० प्रेममुमन जैन, बीकानेर | ३३६ |
| ३४ सत्यमेव जयते नानृतम् | श्री म० अ० महेन्दले, पूना | ३४६ |

Religious Back-ground of the Kuvalayamālā

The importance of the great Prākṛit Campū, namely, the Kuvalayamālā of Uddyotanasūri (A. D. 779), caught the attention of Orientalists primarily through the researches of Muni Shri Jinavijayaji. Further, as the General Editor of the famous Singhī Jaina Series, he made all arrangements, almost with personal interest, for its inclusion and publication in that Series. It was critically edited by the present writer, and was published by the Bhāratiya Vidyā Bhawana, Bombay, in 1959, as No. 45 of the above Series. The Sanskrit Digest of the Prākṛit Campū by Ratnaprabhasūri was also issued as a Supplement. The Introductions etc. are ready and on way to the press. I could work on this great Campū only through the encouraging help of Muniṃ. and I contribute this paper on the religious aspects of that work as an humble tribute to the scholarly achievements of Muni Shri Jinavijayaji.

Jainism is called Ethical Realism, and this brings out its salient traits to the fore. The theory of rebirth, the Karma theory which automatically operates, moral responsibility of the individual and allied doctrines were the characteristics of Śramanic culture; and they are all inherited in Jainism. The Jaina Karma doctrine is most uncompromising and undiluted. every one is responsible for, and can never escape without reaping the consequences of, his Karman. a sort of vibration operating through mind, speech and body as a result of which the soul incurs material Karmic bondage. Thus the Jaina teachers, therefore, have evolved philosophy of conduct and pattern of behaviour uninfluenced by any reliance on Supernatural intervention or guidance. First, the individual is made highly self-reliant, and the Teacher leaves no opportunity to put him on the right track of religion. The erring soul is shown the correct path through religious instruction. Secondly, the Kuvalayamālā is primarily a Dharmakathā, if it is called, and has become, Samkīrnakathā, it is because the author has incidentally added contexts and topics of Artha and Kāma; and even these, in the long run, are conducive to the practice of Dharma. In this pattern of narration, the various facets of Dharmakathā are as well included. Thirdly, the very objective of the tale is to illustrate the effects of morbid temper, i.e., of Krodha, Māna, Māyā, Lobha and Moha under the sway of which are acting the chief characters in this story. If they are to be brought on the right track, religious instruction is the most effective remedy. Lastly, moral instruction is the chief aim of the author, and the entire tale is narrated in such a manner that the erring man and woman should learn the pattern of good behaviour by seeing and hearing what is happening to the characters under various circumstances. The

Śramanic teacher is an adept in this art. The result is that the Kuvalayamālā has become a huge repository of religious discourses put in the mouth of religious Dignitaries, and the elements of story will not suffer much, even if these are excluded from the narration. All such discourses may be put together here to see what a vast range of Jain dogmatics is covered by Uddyotana. First the pages and lines are noted, and against them are enumerated the topics under broad heads

- 35 30 f The major types of Himsā and the reasons or pretexts with which they are committed
- 36 14 f Hells, the tortures etc therein
- 39 1 f The sub-human births (according to the number of Indriyas) and the miseries etc, therein.
- 40 13 f Human birth, its causes, grades, miseries etc
- 42 29 f Gods, their anxieties etc
- 44 15 f A discourse on Krodha, Māna, Māyā, Lobha and Moha, and their fourfold gradation (Anantānubandhi etc) with illustrations
- 90 8 f An explanation of Abhavya, Kāla-bhavya and Bhavya
- 92 12 f A conventional description of (Saudharma-) Kālpa and (Padma-) Vimāna, the birth of a Jīva there, the local environments etc
- 95 12 f Some details of Pūjā, see also 132 27 f
- 95 24 f Five Paramēsthins and the duties of laymen and monks.
- 96 28 f Details of the Samavasarana, See also 217 21 f
- 97 27 f A discourse on Jīva, its nature, its relation with Karman, its migration through various births and its liberation
- 142 21 f A discussion about Dharma, its practice and its objective.
- 177 28 f A graphic glorification of Samyaktva.
- 185 22 f A detailed picture of hellish, human and divine beings their acts and consequences
- 192 27 f Symbolically spiritual interpretation of various vocations etc
- 201 33 f A succinct exposition of the fundamentals of Dharma
- 209 18 f Rarity of religious enlightenment in human birth, explained by Yuga-samīlā-drstānta
- 217 27 f Discourse on twofold Dharma
- 219 9 f A discourse on five Mahāvratas and the attendant Bhāvanās
- 227 19 f An exposition of twelve Anupreksās
- 230 5 f A Samyag-drsti and his traits
- 20 f Elaboration of the types of Karmas and their consequences
- 242 1 f An exposition of Udaya, Kṣaya, Kṣayopasāma of the Jñānāvaraniya and other Karmas with reference to Dravya, Kṣetra, Kāla, Bhāva and Bhāva.
- 243 13 f A contrasted picture of the conditions in the Aparavideha and Bharata-kṣetra.

- 245 6 f.: An exposition of the Leśyā doctrine, typically illustrated by the *lesyavrkṣa* how the same act can incur different quantity of sin according to the temperamental state.
- 253.18 f: Through the medium of a divine voice, a few religious discourses on the following topics are presented.
- (i) One's benefit in the next world has to be ever remembered. (ii) Viratī or detachment is necessary even in the midst of pleasures (iii) The practice of Dharma leads to Punya which brings pleasures ; so Dharma is important. (iv) Dharma alone, and not the lures of Indriyas, can save one from the pangs in hell. (v) One thirst quenched leads to another , and there is nothing like satisfaction in this Samsāra. (vi) One should get rid of the infatuation for pleasures recollecting the manifold tortures, ailments, humiliations and sufferings of the past. (vii) The pleasures of sense-organs are fatal in their consequences ; so one should be circumspect with restraint on mind, speech and body.
261. 8 f. , A discourse on the causes which lead to life in hell.
- 269 23 f. : A doctrinal exposition of the fourfold Ārādhana, namely, Jñāna, Darśana, Carana and Vīrya.
271. 1 f . A discourse on Sāmāyika.
272. 7 f. : An exposition of what may be called in general Pratikramana
- 273.25 f : Explanation of the two types of Death, namely, Pandita-and Bāla-marana.
277. 7 f : Here is an elaborate salutation to Arhat, Siddha, Ācārya, Upādhyāya and Sarvasādhu, a good many details about whom are recorded.
- 279.26 f. : Details about a soul's ascent on the Kṣapaka-srenī.

All this shows that the author has snatched every opportunity to introduce Jaina dogmatical details to make his tale worthy of the name of Dharmakathā. The structure of the narrative would remain in-tact, in most of the cases, even if these contexts are skipped over. There are, besides, casual references to Jaina ideas here and there. A Jaina monk, who has pulled out his hair on the head, wears white garments and has a bunch of feathers (*piccha*), is distinguished from Tāpasa and Tridandin and considered to be honoured in view of his ascetic emblem. He blesses dharmalabhā (185), and some details about his entry into the order and equipments are available (194.19). The Pañcanamaskāra is a shelter and has great miraculous potency in adversity (137); and the karna-jāpa (uttering of the Pañca-namaskāra in the ear) given even to an animal leads it to a better future birth (11.32). The way in which one takes to asceticism and becomes a Pratyeka-buddha is interesting (141. 1-5, 142. 17 f.) The idea of Śādharmilā Vātsalyatva (116. 23, 137 20) clearly indicates that Jaina religion was not a theoretical philosophy, but a way of living tending to community life. A Cātana-śramaṇa is gifted with certain miraculous powers : he has no gaṇḍha-

parigraha ; and he does not initiate others into the order. (80. 17 f.). The Jaina Tirthakaras and saints are introduced here and there more than once 'The saints staying in the forest have an atmosphere of peace and amity around them; and their routine of living is also interesting (28 22, 34).

Besides the insertion of Jaina dogmatical details, there are contexts in the *Kuvalayamālā* in which the author either criticises the views of other creeds or casually refers to them whereby we get a good glimpse of the contemporary religious ideas

According to the *Lokaśāstra*, or Scriptures current among the people, a son is necessary for the parents to reach better worlds and to satisfy the ancestors; so, for securing an issue (13 5f), various cults were current. flesh from one's body, dripping with blood, was offered as oblation in from of *Iśvara*, one's head was offered to *Kātyāyanī* who was stepping on a buffalo felled with *Trisūla*, human flesh was sold on the burial ground, *guggula* resin was burnt on the head as an act of devotion, *Bhūtas*, gods *Mātr*s were appeased with blood: and prayers were offered to *Indra*. These are all risky practices (§32). Advised by wise ministers, king *Drdhavarman* offers prayers, after due rituals (§34), to *Rājalakṣmī* (addressed by various names 14 16) and urges her to grant him audience within three days, otherwise he would offer his head. This *Rājalakṣmī* is the spouse of ancient kings like *Bharata*, *Sagara*, *Mādhava*, *Nala*, *Nahua*, *Māṃdhātṛ*, *Dilīpa* and others, and after a little joke with her, the king gets the promise of a son from the *Kuladevatā*. Once prince *Chandragupta* passes through a fatal test and satisfies a *Vetāla* (§379) from whom he gets the required details about a robber who could not be spotted by the city guards. The deities, the author tells us, are twofold, *Sarāga* and *Virāgin* (§395), and for worldly ends, the credulous people worship the latter of different names. *Govinda*, *Skandha*, *Rudra*, *Vyantara*, *Ganādhīpa*, *Durgā*, *Yakṣa*, *Rākṣasa*, *Bhūta*, *Pisāca*, *Kinnara*, *Kimpurusa*, *Gandharva*, *Mahoraga*, *Nāga*, astral bodies, natural phenomena etc. Sailors in difficulty offer prayers and make propitiative promises to different deities (68 17f). A lady about to commit suicide appeals for grace to *Lokapālas* (53 6). *Yakṣa* worship is referred to, and there were *Yakṣa* statues with *Janas* on their heads.

There is a substantial section (§322) in which the author reviews various tenets and practices of different religious schools rather than religious systems as a whole, and those too as contradistinguished from the Jaina ones. It is quite likely that these views are picked up and stated with the object of showing them to be contradictory and not acceptable to Jainism. Taking them seriatim, some of the systems reviewed are *Buddhism*, *Tridandīn*, *Sāṃkhya*, *Upanisadic*, *Vedic sacrifice*, *Vānaprastha* creed, gifts to *Brāhmaṇa*, the alleged *Advaita* creed, extreme *Bhakti* cult, self-immolation or torture for divine propitiation. Digging of wells, etc., washing sins in the holy *Ganges* etc., *Çāturvarṇya-dharma*, erecting earthen deity etc. extravagant *Dhyāna*, *Vainayika* creed, *Cārvāka* view, gift of cows etc. to *Brāhmaṇa*, *Karunā-dharma*, killing of harmful beings,

the Pandarabhikṣu's view, Fatalism, Īśvara as the guiding spirit, extreme Jñānamārga etc. As against these the Dharma consisting of Five vows is said to be acceptable

A severe attack is levelled against the Brahmanic prescription of Prāyaścitta which is backed by great saints like Manu, Vyāsa, Vālmika, Mārkaṇḍeya, which has the sanction of Bhārata, Purāṇa and Gītā and which consists in giving one's all possessions to Brahmins, in wandering a begging, cleanly shaven and in bathing and offering oblations at holy places like Gāṅgā (-dvāra ?), Bhadrēśvara, Vīrabhadra, Someśvara, Prabhāsa, Puskara etc (§§ 94, 107). As against this, the Śramanic prescription is different and consists of repentance, mental purification and penance in a proper perspective of religious virtues (49 14 f, 55. 24f., 90. 21f)

Some interesting sidelight is available on the temples and holy places (p 82), the former dedicated to Rudra, Jina, Buddha, Kottajjā (Durgā?) Sanmukha etc. and the latter, such as the sacrificial enclosures, Brahmanic schools, residences of Kāpālikas and lodges in which the Bhagavadgītā was recited. In the evening, Brahmanic houses resounded with Gāyatrī-japa. Elsewhere there is a nice glimpse of the Mathas or colleges for higher learning where students from different parts of India (150 20) flocked and were trained in handling weapons and in various fine arts, crafts and miracles (151.6f). There were held classes (Vakkhāna-mamdaḷi) as well in advanced branches of learning such as grammar, Buddhism, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Nāyāyika, Jainism and Lokāyata the characteristic topics of which are enumerated (§244). The description of the students is quite typical, and some of them mastered Vedic recitation (151.12f)

The author makes a distinction between 72 Kalās and 64 Vijñānas (15.11f). Among the miraculous lores Prajñapti and Mahāśābari-vidyās are mentioned (236.22, 132.2, 133.5). The prince Kuvalayacandra knows Dhātuvāda or alchemy, turning baser metal into gold, and he comes across a group of people who are attempting that experiment, but without success. Their activities are described and we get a good sketch of what is done in this process (§311f). The text Jonipāhuda is said to be the source of this Vidyā (196. 32, 197 6 & 19). The Lakṣanasāstra is elaborated more than once (116 9f. 129 3f), a branch of it is called Samudra (129 3). There is mentioned a lore of detecting treasure-trove (Khanyavāda) from the plant above, some characteristics of the latter are described as if some source is being quoted (187; 104.23f.). There is a prince highly skilled in the art of painting, and he has painted an elaborate scroll of the Saṃsaracakra. (185.18f.). There are repeated references to belief in astrology, and an astrologer is consulted on various occasions (§47, 273). There is a good discourse on Rāsi-phala (§§ 48-9), giving the traits and longevity of a child born on a particular Rāsi. on the authority of Vamgāla-risi : may be that the name of his treatise was Vamgāla-jāyaga (20.2,3,24). The prince explains why one should not eat food or drink water or even bathe immediately after one is over exerted and is hungry and thirsty;

and he refers to Āusattha in this context, (114 23f.). The author has his own ideas about the digestive process inside (228.11f.); and in one context, he describes graphically the predelivery signs (76.1f) Horse-riding was quite necessary for princes Possibly using some manual on Aśvasāstra, the author enumerates eighteen breeds of horses (23.20--1), and he gives details about some of them with reference to their Varna and Lāñchana (§56). Here and there we have dreams and their symbolic interpretations (41, 269 7f) The Nimitta--jñāna, which is a branch of Śrutajñān, is potent enough to indicate Śubha and Aśubha of the past, present and future; and it is illustrated in details (§412). Besides the reference to Bhūrjapatra which was used for writing (the script being Avara-lipi) a love-letter (160 13f.) there is a graphic and detailed description (a bit dignified) of a palm-leaf MS. written in Brāhmī-lipi (201 28f).

What were the contents of the Dr̥stivāda ?

Jaina tradition is unanimous as to the complete and irretrievable loss of the twelfth Anga, the Dr̥stivāda, at an early date-yet it is able to furnish surprisingly exact and detailed particulars about its divisions, subdivisions, and contents. A good deal of these statements are obviously fictitious - nobody is likely to believe that e. g. the Nānapavāya-puvva consisted of 9999999, or the Saccappavāya-puvva of 10000006 (or 10000060) words ¹. But even apart from such monstrosities, it is quite generally speaking the very exactness and detailedness of the statements concerning an avowedly long lost text that renders those statements suspicious; as A. Weber aptly put it as early as in 1883², "one can indeed give very rich details if one consults only one's imagination". Actually Western scholars have come to regard the tradition about the contents of the Dr̥stivāda as spurious in that sense that, though the (partly unintelligible) titles of some sections and sub-sections may be genuine, the lost Anga did not contain what is ascribed to it by the canonical table of contents and by the claims of a great number of most diverse texts and subjects to be derived from or based on the Dr̥stivāda, in the words of Schurbring ³ : 'The 12th Anga, under the title of a 'discourse on (heterodox) views'. . . . , was an instruction to apology and quite naturally fitted closely in the doctrine laid down in Angas 1-11. In the course of time it was lost. Jacobi (SBE 22, XLV) explains this fact by saying that later generations thought the discourses of their early predecessors not to be important any longer. It is more likely that their preservation appeared to be undesirable since the study of such disputes was apt to arouse heretical thoughts and activities.'

The traditional claims to descent from the Dr̥stivāda include those of the (post canonical) Svetāmbar Karmagranthas and of their Dīgambar counterparts, the famous "Siddhānta" texts of Mudbidri, the Sakthandāgama and the Kaṣāyaprabhīta. When

1) No less fantastic, completely unreal figures are given in Samavāyanga and Nandī for the existing Angas 1-11.

2) Indische Studien vol. 16, p. 358

3) The Doctrine of the Jainas, p. 75.

these texts were at last made accessible through the indefatigable endeavours of Hiralal Jain, they were hailed by him on the title-page of his first edition as "throwing light for the first time upon the only surviving pieces of the lost Dr̥ṣṭivāda, the 12th Anga of the Jain canon." His opinion is shared by another leading Jain scholar of India, A N Upadhye. In a paper read at the XXVI International Congress of Orientalists in Delhi and entitled "The problem of the Purvas : their relics traced", he accepts the claim of the Mudbīḍṛī texts to be based on portions of the 2nd and 5th Purvas and ascribed the loss of these Purvas to the intricacy of their subjects. "The details contained in these works are highly elaborate and difficult and deal with the intricacies of the Karma doctrine. Even from these relics, of which only one or two (allied) Mss are preserved only in one locality, it can be justly surmised that such Purva texts were not studied on a very large scale, because they dealt with dry details of the Karma doctrine which were not of general interest and the study of which was even denied to many. In course of time the number of monks studying such texts gradually dwindled down, and when the Sangha pooled together the entire canonical literature, this minority of monks perhaps did not cooperate in this work with the result that even these relics of Purvas remained in isolation and were studied in a very small circle."

I must confess that I am not convinced by these arguments. The very intricacy of the Mudbīḍṛī texts speaks against, not for their high antiquity. In contents and style, they are typical products of later scholasticism far removed from the much simpler language and spirit of old canonical texts¹. Further, though these Digambar Karman texts actually ceased to be studied in modern times and were kept secret, the same is by no means true of their counter-parts and very close relations, the Śvetāmbar Karma granthas (which have actually a number of stanzas in common with them), they were always known and accessible and never ceased to be read and studied though they are certainly no less intricate and technical than the Mudbīḍṛī texts. The intricacy and technicality of these late scholastic works can have nothing to do with the early loss of the ancient Dr̥ṣṭivāda.

That any real knowledge of the contents of the 12th Anga had vanished at a relatively early time is shown with particular clearness by a hitherto unnoticed passage of the Āvasyaka Cūṛṇī, that extremely rich but as yet hardly tapped source of early medieval Jain scholarship. It seems interesting enough to be quoted in full and is offered here as a modest contribution to the Dr̥ṣṭivāda problem. On p. 35 of the printed edition² we read

1) For the contrast in style and spirit between old canonical and later scholastic texts of my 'Āryā stanzas of the Uttarajjāhāy' (Academy of Mainz, 1966), p. 179 f., 184 ff.

2) Published by the sri Rṣabhdevī Keśrīmālī Śvetāmbar Samsthā Ratlām, Indore 1928.

What were the contents of the Drstivāda ?

iyāṇiṃ angapavittthaṃ bāhiraṃ co doṇṇaṃ vi bhaṇṇanti angapavittthaṃ
 Āyāro jāva Dittvivāo, aṇangapavittthaṃ Avassagam tav-vairittaṃ ca. Ā vasagam
 Sāmāya-m-ādi Paccakkhāna-pajavasāṇaṃ, vairittam kāliyaṃ ukkāliyaṃ ca. tattha
 ukkāliyaṃ aṇegavihaṃ, tam jahā : Dasa-veyāliyaṃ Kappiyākappiyaṃ evam-ādi.
 kaliyaṃ pi aṇegavihaṃ tam jahā : Uttarajjhayṇaṇi evam-ādi,

ettha siso āha jahā : Dittvivāe savvam ceva vaomayaṃ¹ atthi, tao tassa ceva
 egassa psruvaṇaṃ jujjai.” āyāro āha : ‘jai vi evaṃ, taḥavi dummeha-appāuya-itthiyā-
 diṇi ya kāraṇāi pappa sesassa parāvaṇā kirai” tti tattha bahave dummedhā asattā
 Dittvivāyaṃ ahijjūṃ, appāuyana ya āuyaṃ ne pahuppaṃ; itthiyāo puṇa pāeṇa tucchāo
 gārava-bahulāo ca ‘indiyāo dubbala-dhilo, ao eyāsiṃje aises’ ajjhayanā Arunovavāya-
 Nisiha-m-āino Dittvivāo ya te na dijjanti’ tattha “tucchā nāma puṇvāvarao
 vakkhāne asamattā, ‘gārava-bahulā’ nāma gavvamantio tti, ca’indiyāo nāma indiya-
 vaisaya-niggahe Bhūyāvādaṃ pappa asamattā, “dubbala-dhilo” nāma calacittāo
 iti mā tam suyaṇṇa laddhiṃ uvajivissanti, tao tesim aises’ ajjhaynaṇi vārijjanti tti

“Now will be taught Angapravista and (Anga) bahira. Angapravista is (the
 Angas from) Ācāra to Drstivada, non-Angapravista is Āvaśyaka and non-Āvaśyaka.
 The Āvaśyaka begins with the Sāmāyika and ends with the Prātyākhyāna, non-
 Āvaśyaka is kālika (to be studied during regular study hours) and utkālika (to
 be studied outside regular study hours) Of these utkālika is a plurality (of texts)
 viz Dasavaikālika, Kalpikākalpika and so on, kālika, too, is a plurality (of texts),
 viz. Uttaradhyāyana etc

Here the disciple raises the following objection : ‘The Drstivāde contains
 the totality of speech (i e. all that has ever been, or can ever be, expressed in
 words), therefore it would have been appropriate (for the Jina) to teach that alone²
 The Ācārya answers ‘That is quite right, yet the rest (of the sacred texts, the
 srutajñāna) is taught for the sake of the dull-headed, the short-lived, the women,
 etc. In this (enumeration), there are many dull-headed people who are unable to study
 the Drstivada; of the short-lived, the life time would not suffice, and women are as
 a rule empty, given to haughtiness, sensual and inconstant, therefore the Pre-emi-
 nent Texts¹) such as Arunovavāya, Nisiha etc. and Drstivāda are withheld from
 them Here ‘empty’ means unable to interpret coherently; ‘given to haughtiness’
 means : arrogant; ‘sensual’ means; unable to restrain sensual passions in connection
 with the Bhutavāda³ ; ‘inconstant means : fickle-minded, therefore they shall not

(1) Edition wrongly vaogataṃ (being the “takara”, ga misread for ma), cf below the quotation
 from Visesaśyasyakabhāṣya

(2) Cf, Hemacandra’s rendering as atisayanty adhyayanam in his commentary on Visesaśyasya-
 kabhāṣya 552 quoted below.

(3) Bhuvavaya is one of ten names of the Dittvivaya enumerated, Thananga sutra 742, Abhaya-
 deva explains very briefly bhutah, sadbhutah, padarthas, tesam vado Bhutava dah If this
 explanation is correct, the title Bhutavada stresses the refutation of the heretical drstis
 exclusively named in the ordinary title Drstivada Cf. also the two longer explanations of
 Hemachandra ad Visesaśyasyakabhāṣya 551 quoted below.

profit from obtaining that (part of) śrutajñāna, For this reason the Pre-eminent Texts are forbidden to them "

The above passage is versified by Jinabhadra in the two stanzas Viśeṣaśyaka bhāṣya 551 f and expatiated upon by Maladhari Hemacandrā as follows

.. . . . Pūrvāny abhīdhiyante tesu ca niḥśeṣam api vāṇmayam avatarati, ātaś caturdaśa-pūrvatmakam dvādaśam evaṅgam astu, kim śeṣaṅga-vīracanena angabāhya-sruta-racanena vā ? ity āśankyaha :

jai - vi ya Bhūyāvāe savvassa vaomayassa oyāro

nijjūhaṇā, tahavi hu dummehe pappa itthi ya 551

aśeṣa-viśeṣanvītasya samagra-vastu-stomasya bhūtasya, sadbhūtasya, vādo, bhanaṇam, yatrasau Bhūtavādah, athavā anugata vyāvṛttapriśeṣa-dharma-Kālāpan vitānām sabheda-prabhedānām bhūtānām prāṇinām vādo yatrasau Bhūtāvado, Drstivādah, dīrghatvam ca tākarasyarsātvāt tatra yady api Drstivāde sarvasyapi vāṇmayasyavatāro 'stī, tathapi durmedhasām, tad-avādharāṇady-ayogyānām mandamatinām, tathā śravakadīnām strīnam canugrahartham niryūhaṇā, vīracana śeṣa śrutasyeti-

nanu strīnam Dīrṣṭivādah kim iti na diyate ? ity āha :

tucchā gārava-bahulā cal indiyā dubbalā dhuē ya

īya aises' ajjhayaṇā Bhūyāvādo ya no 'tthiṇam 552

yadi hi Drstivādah strīyāḥ katham api diyeta, tadā tucchadī-svabhāvatayā 'aho aham, yā Drstivādām api pathāmī ' ity evaṅ garvadharmā-māṇasasau puruṣa-paridhava dīṣv api pravṛttim vidhāya durgatim abhigachet ato nīravadhī-kṛpa-nīra-nīradhībhiḥ paranugraha-pravṛttair bhagvadbhis tīrthakrair Utthāna-Samutthānā śrutadīny atīsayavanty adhyayanānī Drstivadas ca strīnam nanu-janataḥ anugrahartham punas tāśām api kīncīc chrutam deyam ity ekādasāṅga-dī-vīracanam saphalam

The passages quoted here might at first sight suggest that at the time of their composition the Drstivāda still was a regular object of study for able-minded males, a more attentive reading will soon make it clear that on the contrary they merely testify to a firmly established if somewhat naive belief that "the Drstivāda contains everything" a belief obviously betraying complete ignorance of the real contents of the long-lost text and, on the other hand, conveniently permitting to derive from "the Drstivāda" or "the Purvas" any text or subject which it was desired to invest with canonical dignity I know of no other passage where the universality of contents of the Drstivāda is claimed so openly and so bluntly, And this bluntness and naivety is no doubt the reason why, significantly, the great Haribhadra in his Āvasyaka Tīkā omits our passage altogether as in many other cases, he eliminates what he feels to be obsolete or what does not come up to his more exacting standard of refined scholarship, he may also have been reluctant to reproduce the somewhat scathing remarks about women, For the modern scholar, just what led him to reject the passage is apt to enhance its interest

Religious Conditions in S. E. Rajasthan from Early Inscriptions (C. 400 B. C. to 300 A.D.)

The real religion of man originated out of two needs. A desire to live a moral, ethical and a disciplined life. The second was fear. Fear and admiration of the violent or peaceful forces of nature, its destructive or the preserving factors. A desire to ally himself with some supernatural power which caused all the unexplained phenomena and would overcome his enemies. Science had not come to his aid to explain the causes of day and night, eclipses and storms. No *philosophy* had informed the primitive man that there was no interrelation between female fertility and that of the earth. They wanted a tangible form for the intangible, a form for the formless. Therefore, there has always been a feature in archaeological discipline to trace the evolution of society, religious beliefs and customs from the evidence of material culture left by early man. As far as man's primitive beliefs have survived with tangible trace, they are amenable to archaeological studies. Most helpful in this respect are the graphic arts.

Religion is an important trait of human culture, irrespective of caste, race and region and hence the need of study. Our knowledge about the different aspects of religion of S. E. Rajasthan from the very dawn of history is indeed very vague and scanty. Only few pioneers have taken active interest in the reconstruction of the social, economic and religious lives of ancient Mewar, since time immemorial. But their object was to interpret the data on an all India basis; and not the light they throw on the religious life of Rajasthan. But, epigraphy, one of the sources of Indology furnishes interesting data. The earliest of these is the Ghosundi Inscription. Ghosundi is a village, 4 miles from Nagari which itself is 10 miles from Chittorgarh, the head quarters of the district of the same name. Nagari, it would be recalled was ancient Mādhyamika, mentioned by Patanjali. It records the erection of a stone railing (Pujā-Silā prakāra) in the enclosed compound (Vāta) or Nārāyaṇa, dedicated to gods Śaṅkarshana and Vāsudeva. In the Nānaghat inscription, the twin gods are ascribed to the lunar family. K. P. Jayaswal,¹ therefore, thought that they were deified heroes, whom the *Jātakas*, *Puranas* and *Panini* knew as historical personages and as belonging to the Vrishni clan.

The next inscription, which on palaeographic grounds is ascribed to C. 4th Century A. D., by D. R. Bhandarkar, records the performance of sacrifice called Vājapeya.² Since Bhandarkar, wrote his *memoir* on Nāgarī, as a subaltern of the Archaeological Survey, the secretive bosom of Rajasthan has yielded many other records of the instances of *Srauta* sacrifices.

YUPAS

The earliest record is the Nandsā yupa dated in (Kṛita) Mālava-Vikrama year 282 (C. 225-26 A. D.). Nandsā is now 36 miles to the east of Bhilwārā and 4 miles to the south of Gangāpur railway station, in the Western railway, next to Sāwai Madhopur. The pillar containing the inscriptions, because there are actually two, is approximately 12' in height and $5\frac{1}{2}$ ' in circumference and is located within a tank. It was set up by (Śrī) Soma, leader of the Sogi clan, son of Jayasoma and grandson of Prabbhāgra (?) Varddhana, born in Malava Stock, as famous as the royal race of the Ikshvākus.³ Next comes the first Barnālā yupa inscription, dedicated in (Kṛita) Mālava-Vikrama year 284 (C. 227-228 A.D.). That is, two years later than that of Nandsā. Barnālā is in Jaipur district, a part of ancient *Matsya* country. The name of the person who put up the pillar and performed the sacrifice is lost, But he has the epithet Rajno and his surname ends with *Varddhana*. His father was also a king. It records the erection of seven yūpas, indicating that seven sacrifices were performed. The late Dr. A. S. Altekar was inclined to take them as Saptā-some-samsthā mentioned in *Katyāyana Srauta Sutra* (X, 9. 27). But Dr. B. Ch. Chhabra differs from this view.⁴ It is 21' 5" in height.

Bādvā is a small village, 5 miles S. W. of Antah railway station on the Kotā-Binā section of the Western Railway, in the present Kotā district. In 1936, only three of these yupas were found. The characters belong to C. 3rd Century A. D., not much different, naturally, from those of the Nandsā record. Each record commemorates the performance of Tri-rātra sacrifice; description of which is to be found in the Taittirīya Saṃhitā (VII.15) and *Purva-mīmāṃsā*.⁵ The performers of the sacrifices were three brothers named Balavardhana, Somadeva and Balasimha, sons of Maukharī Mahāsenāpati Bala.⁶ They are dated in 295th year of (Kṛita) Mālava-Vikrama era (c. 238-39 A. D.). Another yupa was found by Dr. Māthurālāl Sharma in another part of the same village, later on.⁷ It is undated but palaeographically belongs to 3rd Century A.D. Its

2 *Memoirs of Archaeological Survey of India*, No. 4, p. 120, G. S. Gai Madhayamika in *Journal of Oriental Institute*, Baroda Vol. X p. 180

3 *Indi, Ant*, Vol. LVIII, p. 53, EI, Vol. XXVII, pp. 252. ff

4 *EI*, Vol. XXVI, p. 120 ff. They are now in Sarasvatī Bhandara and museum at Garh Palace, Tipta Kota city.

5 I am indebted for this information to Mr. P. V. Kane thorough L. G. Parab

6 *EI* Vol. XXIII, p. 46

7 *Ibid*, Vol. XXVI p. 118 ff.

purpose was to record the erection of *yûpa* for *Aptoryama* sacrifice, performed by Dhanatrâta, son of Hastin—the Maukharî. It is a variety of one day *soma* sacrifice, but occupied like the *Atirâtrâ*, a whole day, extending through next day. It is one of the *sapta-soma-samsthâ*.

The second Bârnalâ *yûpa* was dedicated on the 15th day of bright fortnight of Jyeshtha of 325 V. S. (=298-99 A. D.), in connection with the performance of Gârgâtrirâtra sacrifice, performed by Bhatta in Trita forest. 90 Cows, accompanied by their calves were given as *dakhshinâ*. Sacrificial *yûpâs* have also been found in the peripheral regions of Râjasthan and even in Antervedi and Vatsa countries. There is an ancient fort called Bijayagarh in the neighbourhood of Bâyâna. in Bharatpur district. There is a red sandstone pillar standing near the south wall of the fortress. It is inscribed and records that in the (Krita *Mâlava Vikrama* year 428 (=371-372 A.D.) expired, Vârûka Rājā Vishnuvardahaja, son of Yasovarddhanâ, grandson of Vyâghrârâtas erected the *yûpa* in commemoration of *Pundarîka* sacrifice in *Purvami-mamsa Sutra* (Chap. X Pada 6, *Sutras* 62 etc.) The next two *yûpâs*, were found at Isapur in the bed of river *Yamuna*, each of them measures 19' 19". They were dedicated in the 24th regnal year of Emperor Vasheshka. Allahbad Museum has a *yûpa* collected from the neighbourhood of Kosâm, commemorating the performance of *sapta-soma-samsthâ*, by one Sivadatta.

An evaluation of the various find spots enable us to appreciate, that it was a very close knit area, in which those sacrifices were being performed, at an age, when northern India had suffered repeatedly from alien invasions. Bijayagarh, in Bharatpur district, is about 5 miles south east of Isapur, in Mathura district, Bâdvâ is 146 miles south-south-east of Bijayagarh, in Kota district. Nâgarî, in Chittorgadh district, is 90 miles east of Bâdvâ. Nandsâ, in Sawai Madhopur district, is 40 miles north-east of Nâgarî, ancient Madhyamikâ.

Yûpâ is a sacrificial post, a principal element in any sacrifice. They were invariably made of wood. The following classes of trees were permitted to be utilised *Palâsa*, *Khadîra*, *Bîlya*, *Rauhitakî*. Only in some sacrifices *yûpa* must be of *Khadîra* wood. The trees to be cut must not be half dried but full of foliage, must be straight and growing on a level spot, branches turned upwards and if bent. not in the southern direction. They must be cut in such a way that they did not fall on the south side. The *yûpa* could be of any length from one *ârâtni* to 33 *ârâtnis*. The portion which remained embedded and was not chiselled was called *upara*. It would be recalled that portions of Mauryan pillars, which remained underground were also

8. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol. III, p. 252.

9. *AR., ASI*, 1910-11, pp. 40ff. plate XXIII.

left undressed or roughly dressed. The upper portion was octagonal, with the remaining portion of the tree, after the *yūpa* was made, a top piece was carved with a mortice hole to fill as a finial, and was known as *chāshalā*. The tenon of the *yūpa* on which *chāshalā* was fixed, was expected to protrude 2 or 3 *angulas* beyond the *chāshalā*.

After the *yupa* was made along with the finial, a hole was dug east of the *āhayanīya*, proportionate to the unchiselled portion of the *yūpa* and excavated earth was thrown to the east. The ritual of setting up the *yūpas* is elaborately described in the *Srauta Sūtras*.¹⁰ The final noteworthy feature is a girdle which was hung around it called *aṅga*. It is clear, therefore, that sacrificial posts were made of wood only. Paradoxically, all the existing specimens are lithic. What is the explanation of this contradiction in theory and practice? My personal opinion is that they were commemorative and were erected after the sacrifices were over, *Yūpas* being wooden they were perishable. But the persons who performed them possibly wanted to leave tangible evidences of their piety for posterity, and set up stone *yupas*, after the rituals were over. It is a pity, that none of the sites have been excavated, otherwise, like Jagatgram, they might have yielded valuable data.

Were these sacrifices Vedic, *Grihya* or *Srauta* sacrifices? The available evidence goes to show that they were *srauta* sacrifices. Keith was of opinion that the conception of a *Yajna* goes back to Indo-European antiquity. But the *Sūtras* contain very detailed and vivid accounts of these sacrifices. In fact they were the manuals on which the officiating priests depended. Therefore, any sacrifice that was performed according to them was a *srauta* sacrifice. It is a common error to suppose, that no sacrifices were held in historical times except *Asvamedha*. A Pallava grant, refers to the performance of *Agnishtoma*,¹² *Vajapeya* and *Rājasuya*. This is as it should be, since, it was enjoined that those who performed *Vajapeya* should also perform *Rajasuya*. In the Chammak Plates of Pravarasena II, the Vakataka emperor is credited with having performed many sacrifices.¹³ The *srauta* sacrifices are generally divisible in two classes (1) *haviryajanas* and (2) seven *somasamsthas*. *Pasubandha* or *Nirudha-pasubandhas*, that is animal sacrifices were also practised. The *sapta soma samasthas* are *Agnishtoma*, *Ukthya*, *Shodasin*, *Vajapeya*, *Atiratra* and *Aptoryama*.¹¹ The *yupa* records of Rājasthān mention some of these. The first of these is *Vajapeya* mentioned in the second inscription found by D. R. Bhandarkar at Nagari.¹⁵ For this particular sacrifice one may refer to *Taittiriya Brāhmaṇa* (1.342) and *Sāṅkhayana Śrauta Sūtra*, (XV.1.4-6). It is a form of *Yotishtoma*. According to Keith, it preserves

10 A. B. Keith—*Religion and Philosophy of the Veds and Upanishads* Vols I & II, P. V. Kane—*History of the Dharmasastra* Vol. II pt II.

11 *Ibid*, Vol I pp 257 ff, Vol. II. pp 625 ff

12 *E. I* Vol I pp 2 and 5

13 *CII* Vol III p 236

14 For details of P. V. Kane—*History of the Dharma Sastra*, Vol II Pt. II 1941.

15 *MAI*, No 4, p 120.

many traces of very popular origin, possibly an autumnal festival. The numeral 17 is very significant. There are 17 *stotras*, 17 *śāstras*, 17 animal sacrifices for Prajapati, 17 objects were distributed, there were 17 *yupas* of 17 *aratnis* in height. At the time of enveloping the *yupa* with a girdle 17 pieces of cloth were employed (Apastambha XVIII 1-12). It lasted for 17 days and has 17 *dikshas*. There were 17 horses which were yoked to chariots and ran, 17 drums placed on the northern *sroni* were beaten. 17 cups of *Sura* and 17 cups of *soma*. It was performed by those who were desirous of temporal power (*adhupatiya*) or prosperity or *Svarajya*. Only brahmins and *kshattriyas* could perform it and not a *Vaisya*. Besides the three animals for Agni and Indra (Rams), a barren cow for Maruts, an ewe for Sarasvati, 17 hornless young goats of one colour for Prajapati, were offered in this sacrifice. Asvalayana (IX 9. 19) says, that after performing Vajapeya, a king should perform Rajasuya and a brahmin should perform *Bṛihaspatīsyā*.

In a previous para, we had occasion to refer to the differences of opinion between late Dr. A. S. Altekar and Dr. B. Dh. Chhabra over the interpretation of the word *sattako* in the first *yupa* pillar found at Barnala, dated 384 V.S. (=227-28 A.D.).¹⁶ Dr. Altekar wanted to read the word as *saptakam* qualifying *yupa* and thus inferring the performance of seven *soma* sacrifices. Dr. Chhabra wanted to read *sattrako* correcting the reading as *yupa sattrikah*, meaning the pillar connected with the sacrifice. Since the language of these epigraphs is not always pure classical Sanskrit, I am in agreement with Dr. Chhabra in thinking that *sattako* stands for *sattrako*. In *Jaiminiya* (X 6., 6-61) word *sattrako* has been explained along with *ahina* (i. e. sacrifices which last for more than 17 days). The *sattras* differ from other forms *soma* sacrifices. During *sattra* the presiding priests can not take part in any other rite. The ideal *sattra* was *dvadasaha*, which is both *ahina* and *sattra*.¹⁷ The word also occurs in the Isapur *yupa* Inscription now in the Mathura Museum.

Isapur *yupas* commemorate a *dvadasaha* sacrifice.¹⁸ All rites of more than 12 days are *sattras*, while *ahina* sacrifices are those which last from 2 to 12 days and which always ended with *atiratra*. Generally they commenced on a *Purnima* day. There are groups of rites amongst them eg. *Garg-Triratra*, which lasted for three days; there are others which lasted for four or five days or more, like *pancha-ratras* *Saradiya*, *Shadahas* etc. *Dvadasaha* itself has sub-varieties; such as *Bharata-dvadasaha*. According to Mm. P. V. Kane, the differences between *ahina* and *sattra* types of *dvadasaha* are that (1) the latter can only be performed by *brahmanas*: while an *ahina* can be performed by any one of the first three *varnas* (2) A *sattra* may extend over a long period, but an *ahina* could not, (3) In an *ahina* only the last day is *atiratra*, but in a *sattra* both the first and last days are *atiratra*.

16. *EP. Ind.*, Vol. XXVI, p. 120 fn 10.

17. A. B. Keith *op cit.*, pp. 349 ff., P. V. Kane—*Hist. of Dharmasastras* vol. II Pt. II. pp. 1213 ff.

18. *AR.*, *Asi.*, 1910-11, p. 11 ff.

Dhanuśraṣa, son of Hasti, belonging to the Maukharī tribe set up the fourth *yupa* at Badva for *Aptoryama* sacrifice.¹⁹ According to Kane this rite is similar to *Atiratta*, of which it appears to have been an amplification.²⁰ It was performed for long life to cattle and for selecting cattle of good breed. Kosam (Now Allahabad Museum) *yupa* was made to commemorate the performance of the *sapta soma-samsthā*. The details of *Pundarika* sacrifices, one of the *ahina* sacrifices, to commemorate which, Bijayagarh *yupa*, in Bharatpur district was erected, required more than one day, but less than 12 days, are to be found in *Purva-mīmamsā*. The amount of *dakṣhina* was 10,000 cows or 100 horses (*Purva-mīmamsā*) (Chap. X Pada 6. sutras 62 etc.)²¹

The *yupa* inscriptions, commemorative in character, supply us with invaluable data about religious practices in S. E. Rajasthan or old Mewar. That is *śrauta* sacrifices were actually performed when the whole of northern India had been overrun by Greeks, Sakas, *Pahlavas* and Turki-Kushanas. Indeed, many of them were either Buddhists or patrons of Brahminical faith like Saka Usahavadate or Mahokshatrapa Rudradaman or Menander the Greek. Nevertheless, the cultured and the more responsible elements felt, that society and spiritual life was deteriorating. It is mentioned in the Puranas. The later Indian religion which the western scholars have designated Brahminism was broad based upon Vedic thought and speculations; but, possibly underwent gradual changes, not due to lack of any immutable factors, but due to geographical, historical and evolutionary laws. Vedic thought was a system by which a nomadic people, with an admittedly rural culture sought to obtain not the goods of the material world, but salvation of the soul. A numerically inferior people, seeking patronage of superantural powers by efficacy of words, increase in progeny, protection against natural cataclysms, disease and a powerful enemy. The mythology inherited from a Pre-Indian past was an accumulation dealing with cosmic forces.

In India, these ideas apart from gradual changes that natural laws brought about, came into contact with, ideas and ideal, philosophies and beliefs, political and social organizations, which they tried to avoid but in course of time many aspects of which they assimilated, absorbed and adopted. The new spirit made meditation²² more efficacious than the rite itself. The logical result was, that divorced from its background, but claiming its sanction, it became a veritable manual of dogmas, cults, rituals and magic. By 5th Century A D., this transformation had taken place. The *Brahmanas* (the manual for sacrifices) *Aranyakas* (or Forest books-for hermits living in the forests) leading to the philosophy of the *Upanishads* were compiled. They were followed

19. *EI*, vol XXIU p, 253.

20. *Kane-op cit*, p. 206,

21 I am indebted for this reference to Mr. P V Kane through L G Perb,

22 Origins of Jaina Practice—*Journal of Oriental Institutes, Baroda* Vol. I, No 4

by *Vedāngas*, *Srūti*s etc , containing rules for sacrifices and *Grihya sūtra* governing the sacraments had also received final redaction. With these two, we are concerned in this paper. The *Dharmasāstras* were the corpus of conduct, morals, religious and social manners. A syncretic type was developed by incorporation of alien dogmas, cults and philosophies. The best proof of this syncreticism are the great encyclopaedae the *Mahābhārata* and the new message of the *Upanishads*. The contradiction to the theory that sacrifice became less and less important in the *Upanishads* is furnished by the *yūpa* inscriptions of Rājasthān. The asceticism of *Yoga* known to *Patanjali* and his predecessors and traces of which are found on Harappa and Mohenjodaro seals and sealings, claimed that the knowledge of the absolute could be obtained by following its discipline, and it was this dogma that created ultimately the gods. Siva, Brahmā and Viṣṇu, and finally the ten *āvatara*s of the latter and and triune aspects: *sattva*, *tamas* and *rajas* of the first named, in the conception of Mahesamurti.

The Ghosundi stone inscription with its revised reading²³ the text of the Hathivada inscription (being three inscriptions but copies of one and the same text) testify to a different type of religious practices in ancient Rājasthān. Ghosundi text now informs us that it commemorates the erection of a *pūja-sīla-prakara* for the (temple of) Samkarshana-Vasudeva at Narayanavata (in Madhyamika) by King Sarvatrata, a performer of Asvamedha who belonged to Gajayāna *gotra*, and a son of Parāśara. According to the *Matsya Purāṇa* the Gajāyana *gotra* belonged to the Kāṇva *sakha*. The cult of Vasudeva-Samkarshana is of great antiquity, not merely that, but heralds the dawn of later Vaiṣṇavism. It is called *Bhāgavatism*. Many scholars feel rightly or wrongly, that Bhāgavata cult was then natural reaction of Vedic practices. But the evidence of *yūpa* inscriptions are not in favour of this hypothesis. Secondly, the Ghosundi inscription clearly shows that in C. 3rd Century B.C.,²⁴ Vāsudevaism had not then merged with Bhāgavatism or to be more correct Samkarshana worship, under the influence of *vyūha* doctrine. Panini, who lived about C. 5th Century B. C., states that along with *bhakti* (IV 3. 95), the affix *vun* is used in the sense of "this is the object of *bhakti*" after the words Vāsudeva and Arjuna (XIX. 3. 98). Therefore, cults of Vāsudeva and Arjuna originated somewhere before C. 5th Century B. C., whose deeds were to be celebrated in the *Mahābhārata*.

Dr. H. C. Ray Chandhury, concluded that in C. 4th Century B. C., Mathurā was a stronghold of Vāsudeva worship. The conclusion is based upon the evidence of Megasthenes²⁵. But the Ghosundi and Besnagar pillar inscriptions prove that this cult had gained a firm foothold in Mewar and Central India (i. e. Malwa).

23. EI , Vol. XXII, pp 204-05

24. *Ibid*

25. *Materials for the Study of Early History of Vaishnava Sect* 1920 pp 55-56

What is more, the Besnagar Pillar inscription supplies objective evidence, that the cult had influenced the imagination of Greeks to such an extent, that Heliodrus, a member of the diplomatic corps, had embraced it at the expense of Hellenic paganism. This is but one instance, which has survived. Whether there were other instances like the evidence about Buddhism, furnished by the western Indian caves cannot be proved now. The present writer feels that the Ghosundi and Besnagar inscriptions do not merely prove the existence of the Bhāgavata cult in 3rd or 2nd centuries B. C., but their possible existence in the preceding centuries too.

That the Bhāgavata religion was very old, is proved by reference to it by Pāṇini. Pāṇini does not treat the name Vāsudeva as that of a divinity but as a proper name. But the attachment of the term *bhakti* to his name shows that by his times he was already about to attain divine ranks. The founder's name was Krishna-Vāsudeva—it was monotheistic. Possibly he was a pupil of Ghora-Angirasa, mentioned in *Chhandogya Upanishad* (III. 17. 6). Grierson was of opinion that long afterwards, his proper name Krishna received the same honour. Other names given to the Supreme in later times were "Purusha," or the Male (probably borrowed from *Sāṃkhya Yoga* Narayana and so forth, but, the oldest and original name was, as has been said, "Bhagavat." In Pāṇini's time they were also called Vasudevakas and Arjunakas.²⁶ The supreme deity was infinite, eternal, *prasada* (full of grace). At a later date, we find that Kautilya was acquainted with the cult of Samkarshaṇa. In course of time, they absorbed the message of the 'Upanishads' loosely, never weaving it securely in their doctrine. This later form of Bhāgavata cult is best illustrated by the *Narayaniya* section of the *Santis Parvan* of the *Mahabharata*. It alludes to the doctrine as Bhāgavata or *Pancharatras*. The creed being *bhakti*, as illustrated by the story of Ambarisha and Vishnu. *Mahabharata* (Ś Parva) states that Samkarshaṇa is Jiva, while Vasudeva is *paramatman*. The creed defined the one God, *Bhagavat*, *Nārāyana Purusha* or Vāsudeva, who was *Ananta achvuta* and *avinasin* according to *Sāṃkhya*, *prakṛiti*, *pradhana* and *avaykta*. He created *Brahmā*, *Śiva* etc. They believed in the immortality of the soul.

The principles of creation resemble that of *Samkhya* but the spiritual supreme is not brought in connexion with matter. The *Santi Parvan* of the *Mahabharata* is divided into several sections the later half of which is called *Mokshadharma Parvan* and portion of this is called *Nārāyaniyā*, which gives, a graphic account of the development of *Pancharatra* and *Vyuha* doctrines while purporting to discuss *Samkhya-Yoga*. The joint mention of Vāsudeva and Samkarshana in Ghosundi inscription proves that in C. 3rd Century B. C., during the formative period of the Bhāgavata cult and *Vyuha* doctrine. S. E. Rajasthan or Mewar played an important part. The late Sir George Grierson defined *Vyuha* doctrine as follows, Vāsudeva in the act of creation not only produced *prakṛiti* the indiscrete (*avayakta*) primal matter of *Samkhya*, but also a *vyuha* or phase of conditioned

spirit, called Samkarshana. From the combination of Samkarshana with prakṛiti was born a second phase of conditioned spirit, called *manas*, or Prādyumna. From the association of Pradyumna with *manas* sprang, *Samkhya ahamkara* or consciousness, a phase of third conditioned spirit, known as Aniruddha. From the association of Aniruddha with ahamkara sprang Samkhya mahamanas or elements and also Brahma.²⁷

That *vyūha* doctrine influenced the religious life of Rajasthan even in Rajput period, is proved by the finds of images of Vaikuntha-Narayana at Bijholiya, Jhalarpatan, Ahar, Nagdā (Sas-Bohu Temples) and Eklingaji.²⁸

These inscriptions throw, therefore, valuable sidelights on religious conditions of S. E. Rājasthān in the centuries before the birth of Christ, demonstrating that many streams met to create modern Brahminism in its formative period. The particular point to be borne in mind is that Rajasthan worshipped two *Kshattriya* heroes Vāsudeva and Samkarshana, who by C. 150 B C., when Patanjali compiled his *Mahadhashya*, were no longer human beings but divinities. This ultimately merged with Viṣṇu-Narayan and Krishna cults.

27. *Ind Anti*, Vol XXVIII, p 261.

28 Cf my forthcoming paper 'Interesting Images from S E. Rajasthan in *Lalit Kala* Nos. 11-12

Pārasaka the fifth varṇa

P, V Bapal,

In the *Assalayana sutta* No 93 of the *Majjhimanikaya*, there is a discussion between Gotama Buddha and a young Brahmana, Assalāyana by name, about the superiority of the Brahmanas, claimed by the latter, over the other three social groups, Ksatriyas, Vaiśyas and Sūdras. He maintained that only the Brahmanas can be considered to be pure as against the view held by Gotama Buddha, that purity can be attained by all the three groups of Ksatriyas, Vaisyas and Sudras as much as by the Brahmanas.

In this connection Buddhaghosa tells us that, apparently, in his time there were not merely four social groups (varṇas), but actually there were five varṇas—Brāhmanas, Kssatriyas, Vaiśyas, Sudras and a group, which he calls Pārasaka.

The Commentator, Buddhaghosa, tells us that the fifth group was the result of a mixed marriage between persons belonging to different varṇas. One who is born of a Ksatriya man and a Brāhmaṇa woman is called Ksatriya Pārasaka and one who is born of a Brāhmaṇa man and a Ksatriya woman is called a Brahman Pārasaka. Both the kinds of progeny are considered to be of low birth (*līṇa-jāti*). They are considered to be an independent group, the fifth group (*pañcamassa vānassa attṭhaya*.) Here he definitely asserts that there was a fifth varṇa. Thus in his time, the theory of four varṇas only was definitely exploded and a fifth varṇa had already come to be recognised (*Ettha catuvanno ti niyamo natthi, Pañcama hi Parasika—vanno pi attṭhi*). *Manusmṛti* (X, 4) denies the existence of a fifth group (*nasti tu pañcamah*).

Now about the name Pārasaka, There is no certainty about the correctness of this reading. The variants found are (*Parisaka Padasaka*.) I am inclined to believe that the reading here is corrupted, and the original may be Pārasava, corresponding to the Sanskrit word Pārasava. This word is found in *Manusmṛti* and other Dharmasastra¹ texts which all confirm that this is a name given to the progeny of a mixed marriage. *Manusmṛti*, however, restricts this word to the progeny of a Brahmana father and a Sudra mother. This progeny is also described in *Manu* (X, 8) as Nisāda. Even in the *Mahabharata* (BORI ed 13 48 5) Parasava is described as follows—

*Param savad Brahmanasy esa putrah
Sudraputram Parasavam tam ahuh*

Vidura is also spoken of as Parasava (Sorensen's Index to the Mbh. I. 4361)

The identification of Parasava with Nisāda has perhaps led to the use of this term (*pañcama varṇa*) in south India for the out-caste people. And it is evident from the evidence of Buddhaghosa that this term had already come into existence by the time of Buddhaghosa.

1. See p 140 in the *Glossarial Index to Pracina Smṛti* by Suresh chandra Bannerji (*Annals*) of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, XL 1960

जहांगीर नो विधर्मी

पवित्र पुरुषो प्रत्येनो आदर

विद्वानो जोडे धर्म अगेनी चर्चा मा रस अने अनेक संप्रदायोना आचार्यों साथ नो संपर्क अने व्यवहार, शेख मुबारक अने तेना पुत्र अबुल फजल ना धर्म सहिष्णुता अगे ना विचारो नो प्रभाव अने सौ करता विशेष ते समये चालता धार्मिक सुधार माटे ना आदोलनोए कुटुम्ब मा चाली आवती मजहबी भावनाओ बावत मा अकबर माँ परिवर्तन आण्यु हतु । तेना दरवारीयो उपर ए कार्यनी भारे असर हती बादशाहे सर्व धर्मनो अभ्यास करी अत करण ने योग्य लागता सिध्दात मुज्जब बर्तन राखवानु मन साथ विचारी लीधु । तेनो पुत्र सलीम तख्तनशीनी पछी जहांगीरना टू का खिताब थी ओलखायो ते पण तेना बाप अकबरनी की पेठे धर्म बुस्त मुसलमान रह्यो न ह्ये, शबे-बरात (१) अये ईदना तहेवारो तो ते पालतो हतो, परंतु ते साथे पारसीओना नवरोज (२) अने हिन्दुओना दिवाली, दशेरा, रक्षाबंधन अने शिवरात्रि ना मोटा हिन्दु तहेवारो पण हिन्दु राजवीओनीजेम उत्साहपूर्वक अने दबदबाथी ते उजवतो हतो (३)

सलीमना जन्म (ई० स० १५६९) अगे कहेवाय छे के अकबर ओगणत्रीस के त्रीस बरसनी उमरे पहीचे ते अगाउ तेने अनेक बालको थर्या हता, परन्तु तेमानु एक पण हयात रह्यु न हतु. आथी तख्त माटे ना तेना उत्तराधिकारी अगेनी चिंता तेना दिलने सताववा लागी हती, अघीरो बनी अल्लाहनी रेहमत ने पहीचेला (अटले के मृत) तेमज तसव्बुफना राह उपर चालनारा (हयात) सूफीओनी दरमियानगीरी ते ओ सिद्धि माटे शोघता फरतो हतो—दर बरसे अजमेर मा आवेली

१. मुसलमानो नी मान्यता मुजब ओ रात्रि दरमियान खुदाना हुकम मुजब फरिश्ता मनुष्यो ना जीवन ना कार्यो नो हिसाब करे छे अने तेमने जोविका वहेचे छे, मुसलमानो नमाज पढे छे, जागरण करे छे, अने ते पछीना दिवसे रोजो राखे छे

२ ईरान मा उत्सव नो दिवस छे. ए पछी वसत नी शरूआत थाय छे. ए मार्च नी २२ मी तारीखे पढे छे

३. जहांगीर नी आत्मकथा, तुजुके जहांगीरी मा अगेना आधारो अनेक ठेकाणो मले छे

शेख मुईनुद्दीन चिश्ती (मृ० ई० स० १२३६) नी दरगाहे जातो (१) अने लाहिण वर आवणे तो पगपाला तेनी जियारत करवानी मानता पहा तेणे मानी, ए सयोगे दरमियान अे साथे शेख सलीम चिश्ती (मृ० ई० स० १५७२) नामना नेवु वरसना वृद्ध सूफीनो महारो मेलववाते तेने मलयो ।

जहागीरे पोतेज तेनी आत्मकथा तुजुके जहागीरीमा (२) अे अगेअेवी विंगत आपी छे के “हजरत अर्श-आशियानी (स्वर्गस्थ अकबर) सल्तनत नी सस्याजारी राखवाने अल्लाह पासं थी तस्त माटे योग्य पुत्रनी मागणी कर्या करता हुता, त्यारे तेना मानीता दरबारीयो मा थी कोईक जणावु के शेख सलीम नामनो एक दरवेश आ तरफना सूफीयो मा पवित्रता माटे मणहूर छे अने अकबरावाद (आग्रा) थी बारकोस उपर आवेला सीक्री कस्वा मा रहे छे आपजो आपनीआ आरजू तेमनी आगल प्रदर्शित करो तो मुरादनु भाड तेमनी दुवाना सिचण थी फलाऊ दनशे ते पछीते हजरत (अकबर) शेखनी मजिल ऊपर गया अने नम्रता अने निष्ठा साथे दिलनी आ बात तेनी आगल जाहेर करी तेनी मुराद फलशे अेवा शुभ समाचार तेमने शेखे आप्या त्यारे तेमणे कह्यु के “हवे हू वाचारावु छु के ते फरजदने आपना दामन मा उखेर माटे सूकीश. जेम ने आपनी बाह्य तेमज आतरिक बरकन थी महान थाय शेख अे प्रस्ताव मान्य राख्यो अने ते बोल्या कि मुबारक रहे अने तेनु नाम अमे अमारा पोताना नरप उपरज राखी दीधु” थोडाज समय मा निळाने परिणामे उमेद बर आवी जन्मत मकानी (६) (स्वर्गस्थ बालिदा) ने प्रसव नो समय नजीक आव्यो त्यारे तेने शेखने त्या मोकलवा मा आवी अने मारो जन्म फतेहपुर मा शेख सलीम नी मजिल मा थयो. त्यारे कगर कर्या मुजब नाम सलीम राखवा मा आव्यु”

जहागीर नो चारित्र्य बाबत मा सामान्य रीते जे कोई इतिहासी मा नोधायु होय ते लक्षमा लेवा मा आये तो तेना जन्म समय ना मजकूर रखेला अने तेना पिता अकबर ना दरबार ना घासिक सहिष्णुत भरेला वातावरण ना प्रभाव ने लई ने मुसलमाने तेमज हिंदु अने अन्य धर्मीना पवित्र पुरुषो मा तेणेत्यारे श्रद्धा दाखली हती

ए बीजी दृष्टिए विचार करता ते समये हिंदुओ अने मुसलमानो मा जाहेर मा आवता नया मुधरेला संप्रदायो अगेनु तेनु ज्ञान नहिवत हनु. एकज अल्लाह नी मान्यता थी अने मजहब नी चालु आवती रुठिना

१ अकबर नामा तबकाते अकबरी, मुन्तखबुत्ततवारीख, जहागीर नामा

२. पृष्ठ ३ (दीवाचो)

३ अल्लाह तालानु सोऊ ऊ चा आसमान उपर तस्तहोवानु मनाय छे अने त्या जेनो मालो छे ते मोगल सल्तनत दरमियान गुजरेला शहेनशाहोने आवा खिताबो आपवा मा आवता ।

४ कोई इतिहास मातेनु नाम मलतुं न थी सुजनराये (खुलास तुत् तवारीख पृष्ठ ३७४ दिल्ली) मा मरियमुज्जमानी (जमाना नी मरियम एटले जीससक्रा इस्तनी माता अअेजी मे मेरी) ससद त्यारे ते हयातने होवाथी जहागीर तेने माटे जन्मत मकानी (एटले के जन्मत मा हवे जेनु स्थान छे ते) शब्द वापर्यो छे मरियमुज्जमानी तेनु अधिकार युक्तनाम हनु, अकबर नी ए बेगम मूल रजपूत राजकु बरी हथी.

पालन थी ते सतोप मानतो हतो. अने, सतो, सूफीयो, सन्यासीओ अने धर्माचार्यो ने मलवा मा अने तेमनी साथे वात अने चर्चा करवा मा तेनो रस पडतो हतो. परन्तु ते साथे खटपटी लोकप्रिय धर्माचार्यो अने धर्माध लोको ने मामाजिक अने राजकीय व्यवस्थानी स्थिरता मलववामा ते खतरनाक लेखतो हतो.

शीख गुरु अर्जुन ऊपर तेना शासन दरमियान थयेलो जुलम चर्चास्पद छे ए गुरु (जन्म ई. स १५६३) गोविंद बाल मा रहेतौ हतो ते चोथा शीख गुरु रामदास नो पुत्र हतो. बालवय थीज आध्यात्मिक स्वभाव अने ध्यानी चित्त ते धरावतो होवानी वात प्रचलित हती. ई. स १५८१ मा शीख गुरु तरीके तेणा पिता नो ते उत्तराधिकारी बन्यो तेना पूर्वगामीओ ना हिंदु अने मुसलमान सुधारको ना अने तेमना पोताना भजनो अने कथनो नो सग्रह आदिनाथ अथ मा तेणे कय्यो हतो तेनु निरीक्षण करता अकबर ने अर्जुन नी आदर्श प्रतिमा नी भाकी थई हती. ते शहनशाह ना अवसान पछी अर्जुन गुरु ए परेशान हालत मा रहेता बडखोर शाहजादा खुसरो ने सहारो आपवानी भूल करी पाडी^१ जेने लईने तेने माथे आफत उतरी. गुरु ना विरोधीओ एवो पूरो लाभ उठाव्यो अने जहागीर आगल राज्यद्रोह अने दुराचार ना रंग थी रंगी ने ए बावत रुजु करी. परिणाम शहेनशाहे शत्रुओ नी जाल मे फसाई पड्यो तेणे तेने सजा करी अने तेनी माल-मिल्कत जप्त करावी (ई० स० १६०६)

जहागीरे पोतानी तुजुक मा आ बनाव नी विगत आपी छे तेणे बताव्युं छे^१ के “बियाह नदी ने किनारे आवेला गोविंदबाल मा एक हिंदु रहतो हतो तेनु नाम अर्जुन हनु ते सत रूपे रहेतौ हतो. अनेक भोला भला हिंदुओ बल्के अज्ञान अने मुखं मुसलमानो ने पण तेणे पोतानी रीति-नीति मा बाध्याजहता. तेओ तेना सत-जीवन अने तेनी पवित्रता नी दुलद आवाजे जाहेरात करता हता. तेओ तेने गुरु कहेता हता. आजु बाजुयी बेवकूफ लोको अने मुखं भक्तो तेने आवी मलता रहता. अने तेनामा तेओनी अध श्रद्धानी ऐ रीते प्रतीति करावता हता. गुरुनी त्रण चार पीढी थी आ दुकान चालु आवती हती. लाबा समय थी मने विचार आव्या करतो हतो के आ दुकान काढी नाखवी जोइए अथवा तो तेने मुसलमानो नी जमात मा लाववु जोइए. अते एवुं बन्यु के आ रस्ते खुसरो प्रसार थयो अने आ नालायके तेनी सेवा मेलव वानो इरादो कय्यो जे स्थले ते रहेतो हतो त्या तेणे मुकाम कय्यो ते तेने मल्यो अने तेने केटलीक बावतो जणावी ते पछी तेणे तेनो कपाल उपर तिलक वृथुं. एने हिंदुओ शुक्रनियाल माने छे. आ वात मारा सामलवामा आवी. मे तेने सम्पूर्ण रीते पोकल गणीने तेने मारी आगल हाजर करवाना हुकम कय्यो. तेना आश्रम तथा तेना बालको ने मे मुर्तजा खान (नामना अमलदार) ने सोप्या अने तेनां माल मिल्कत जप्त कराव्या तेने मे सजा फरमावी”

१. शीख अनुश्रुति परा मुजब अकबरे तख्त माटे खुसरोनी नीमपु कह करी हती. ते बखते ते काबुल रह्यो हतो. तेणे अर्जुन गुरु ने नाणानी मदद आपवा आजीजी करी हती. गुरु ए जवाब मा कह्यु के ‘मारुं नाणुं गरीवो माटे छे अने शाहजदाओ माटे नथी. खुसरो बोल्यो के हु अत्यारे गरीब, तग अने निराधार हालत मा छुं अने मारी पासे मुसाफरी करवामाटे खर्चना पैमा न थी” गुरु अर्जुन ते पछी तेने पांच हजार रुपिया आप्या (Macauliff-Sikh Religion Vol III pp 84-5; Cunningham—History of the Sikhs & Garrett pp 33)

शीखोनी अनुश्रुतिमा आ वनाव नीने प्रमाणे नोंधवामा अविनो छे.—

जहागीरे गुरु ने तेनी सामे बोलाव्या अने कयुं ने 'तु एक महान् मन छे, एक महान् उपदेष्टा छे अने पवित्र पुरुष छे, तु गरीब अने तबगर ने समान गण्ये छे, ते थी माग दुश्मन गुरमरोने तें पैना आप्या ए योग्य न कयुं' अर्जुन जवाब आप्यो के हूँ हिन्दु के मुसलमान, तबगर के गरीब, दोस्त के दुश्मन एम तनामन मोहवत के नफरतनी (पक्षपात) दृष्टि थी जोतो न थी, अने आज कारण थी तारा पुत्र ने मे थोडा पैना तेनी मुसाफरीना खर्च माटे आप्या अने नहि के ते तारो विरोधी हतो ने थी, जो मे नेने तेनी जतती परिस्थितिमा सहाय न करी होत अने तारा पिता शत्रेन शाह अरुवरनी मारा तरफ नी माया ध्यान मे रावी होत तो आम जनता ए मारा हृदयनी कठोरता माटे मने धिक्कायो होत, अने तेरो वहेत के हु डरतो हतो, दुनियाना गुरु, गुरुनानक ना अनुयायी ने माटे ए विना अण घटती बनत" ते पछी जहागीरे तेने वं लाख रुपियानो दंड कयौं अने हिंदु अने मुसलमान धर्मो विरुद्धता भजनी तेना ग्रथमाथी काडी नाखवाना तेने हुकम कयौं । त्यारे अर्जुन गुरु बोल्या के 'जे कई धन मागे पासे छे ते रक निराधार अने अजाप्या लोकोने माटे छे जो तारे धन जोइतु होय तोतु मारी पागे जे छे ते नई ने, परतु जोतु दंड तरीके ते मागतो होय तो हु एक कोडी पण तने आपीश नहि, कारण के दंड दुष्ट दुन्यवी लोको उपर लादवामा आवे छे अने नहि के धर्माचार्यो अने सन्यासीओ उपर । ग्रथसाहेबमाना भजनी काडी नाखवा वावत मा जे कई तें कयुं ते अगे जणाववानु के हु सहेज पण ते माथी काडी नापीश नहि, के बदचीस नहि, हु शरवत ईश्वर अने परमात्मा नो भक्त छु, तेना सिवाय कोई शासक न थी, अने तेरो जे कई गुरु नानक थी मांडी गुरु रामदास मुधीना गुरुओना अने ते पछी मारा हृदय मा प्रगट कयुं छे ते पवित्र ग्रंथ साहेब मा नोंधवामा आवेलुं छे, जे भजनी तेमां स्थान लीवे लु छे ते कोई हिंदु अवतार के कोई मुसलमान पैगम्बर ने माटे अपमान युक्त न थी, पैगम्बरो धर्माचार्यो अने अवतारो असीम साश्वत् ईश्वर तरफ थी कायों करे छे एम तेमा अद्धापूर्वक लखेलु छे, मार ध्येय सत्नो प्रचार अने जूठ नो विनाश करवानु छे अने ए कार्यनी सिद्धि मा आ क्षणभंगुर देहो लय थाय तो हूँ मार अहो भाग्यलेखीश.

कई जवाब आप्या विना मुलाकातनो ओरडो छोडी जहागीर चाल्यो गयो, काजी ते पछी गुले जणाव्यु के 'तमारे दंड भरवो जोइए अने नहि तो केद भोगववी जोइए, अर्जुन दंड भरवा माटे फालो उधराववानी मनाई तेमना अनुयायीनो तुरतज करी, काजीअने अने पडितो तेमना ग्रथ माथी बाधा भरेला भजनी काडी नाखे तो तेमने मुक्ति आपवानी दरखास्त पेशकरी, त्यारे अर्जुन जवाब आप्यो के 'मनुष्यो ने आ अने बीजी दुनिया मा सुख अने नहि के आपत्ति आपवा ग्रंथ साहेबनी रचना करवामा आवेली छे, तेने नये सरथी लखुवु अने तमो मागे छो ते प्रमाणे तेमाथी काडी नाखवु अने तेना फेरफार करवो असभवितछे, ते पछी शत्रुओ जे त्रास तेमना उपर गुजायों ते सर्व गुरए शात चित्त अने खामोशी पूर्वक सहनकयौं अने न तो निसासो नाख्यो अने न तो दुखनो अवाज काढ्यो, बदले सु वचन उच्चारवा तेमने बीजी तक आपवामा आयी त्यारे निडरपणे तेरो जवाब आप्यो, 'भूखाओ ! हु तमारा आवर्तन थी कदी डरवानो

नथी. आ सर्व ईश्वरेच्छा थीज बने छे. जे कारणेने लईने आ जुलम तमो मारा उपर करो छे, तेमां मने आनदज आवे छे, शहेनशाहे नी जाण अने मजूरी बिना वधारे ने वधारे त्रास तेने आपवामा आव्यो. अते एक दिवसे गुरु ए नदी मा नहावानी परवानगी मेलवी अने किनारे जई देह त्याग कर्यो !”

दबिस्ताने मजाहिब^१ मा जणाववामा आव्यु छे के गुरु अर्जुन ने जे दड करवा मां आव्यो हतो ते ते मरी शक्यो नहि, ते थी तेने लाहोर मा केदखाना मां राखवामा आव्यो. गरमी ने कारणे अने तेओने दड तेनी पासे थी वसूल करवानु काम सोपवामा आव्युं हतु तेमणे तेना उपर करेला जुलम ने लईने तेवुं मृत्युं थयु.

जहागीरे अर्जुनगुरु ने करेली सजा बाबत मा ‘सियामत’ अने ‘यासा’ शब्दो वापरैला छे^२. ‘सियासत नो अर्थ सजा थाय छे. अने यासा नो अर्थ मोगोलिया नी भाषा मा ‘फासी’ थाय छे. परतु ते समय बपराती प्रशिष्ट फारसी भाषा मा समानार्थ शब्दो एक साथे बापरवानी चालु आवती रूढ़ि मुजब अने वने नो उपयोग ‘सजा’ नाज अर्थ मा थयो होवानी सभावना छे अने न के देहांत दड अर्थ मा. जेम के केटलाक पुस्तको मां नोधवा मां आव्युं छे; मजकूर अनुश्रुतिमां पण देहात दड कर्यो होवानी उल्लेख नथी.

अहि जहागीर अने खुसरो ना संबध बाबतमा थोडी स्पष्टत करवुं आवश्यक छे, जे उपर थी अर्जुन गुरु ने करेली सजाना कारण नो ख्याल आवशे. बन्यु हतु एवुं के जहागीर नो मोटो पुत्र खुसरो तेनी रजपूत वेगम मानवाई ने पेटे अवतरेलो हतो रजपूतो नो तेनी तरफ पक्षपात हतो. अने अकबर पछी तेने तख्तनशीन करवानी पेरवी तेमणे करवा मांडी हती. खुसरो ए छडे चोक वापनी निदा करवा मांडी. ए मान बाई सहन करी शकी नहि अने दिवानी बनी. ई०स० १६०४ मा तेणे अपघात कर्यो. अकबर बादशाह पण गमराई गयो हतो-नेथी तेणे तमाम सरदारो अने विशेष करीने मानसिंह पासे जहागीर ने बफादार रहेवानां सोगद लेवडाव्या. अकबर मादो पडता कावत्रा शरू थया अने जहागीर तख्तनशीन थतां खुसरोए बड कयुं. अर्जुन गुरु ए तेने सहकार आप्यो. जहागीर ना अति विपरीत सजोगो मा ए बन्यु अने तेने सजा थई. अर्जुन गुरु ए बडखोर खुसरो ने मदद करी ने पक्षपाती वलण न प्रदर्शित कयुं होत तो तेने छेडवानुं कोई कारण जहागीर माटे उपस्थित थातज नहि. पोतानु जीवन पोतानी रीतेज ते जीवी शक्यो होत.

जहागीर ने पवित्र पुरुषो माटे अति आदर हतो. आध्यात्मिक ज्ञानविशे माहिती मेलववा बाबत मा तेने तयारे आकर्षण हतु अने ए अगेना अनेक दृष्टांतो तेनी तुजुक मा भले छे. हि०स० १०१६ (ई०स० १६०७) मा ते काबुल मा हतो^३ त्या तेने थयेला अनुभव नी विगत आपतां ते जणावे छे के—‘बुघनो दिवस हतो. सरदार खान नो बाग परशावर (पेशावर ?) नजीक आवेलो छे. त्या मे मुकाम कर्यो. ते पछी तेनी नजीक आवेला गोरखरी तीर्थ स्थान तरफ हु गयो, मने आशा हती के एकाद सत नजरे पडशे अने तेना सपर्क थी कईक फायदो

१. हस्तप्रत, गुजरात विद्यासभा संग्रह न० ३१४

२. तुजुके जहांगीरी, पृ० ३५

३. तुजुके जहांगीरी पृ० ५०

થશે. પરંતુ એવો સત્તો ઉન્કા ^૧ અને કીમિયા સમાન છે તે તો એકાતવાસ સેવનારી હોય છે, તે આ મરેલો ઠઠ મા વ્યા થી હોય ? એક મડલી મે થઈ તે મા ના સાધુઓ ને મલતાં દિલમા અધકાર સિવાય કંઈજ પ્રાપ્ત થયું નહિ” આગલ ઉપર જહાંગીરે લખ્યું છે કે ત્યા અન્ય ઘણા સતો હતા, પરંતુ એ સન્યાસી થી ઉત્તમ તે મડલી માં કોઈ જોવા મા આવ્યો નહિ.

હિ० સ० ૧૦૨૫ (ઈ० સ० ૧૬૧૬) નો એક બનાવ છે તે વખતે જહાંગીર ઉજ્જૈન માં હતો, ત્યા તે ગોસાઈ જદરૂપ ને મળ્યો. તેની પાછલ તો તે ઘેલો થઈ ગયો હતો તેની સાથેની મુલાકાત અગે તેણે જણાવ્યું છે કે ^૧ “હોડી મા બેસીને હું આગલ ચાલ્યો મે અનેક વાર સામલ્યું હતું કે જદરૂપ નામ નો એક યોગી કેટલાક વરસો થી ઉજ્જૈન નજીકના જગલ મા એક છૂણામા વસ્તી થી દૂર પરમત્માની મક્તિ મા લીન રહે છે. તેને મલવાની મારી ઘણી આતુરતા હતી હું આશા પાયતસ્ત મા હતો, ત્યારે તેને બોલાવી તેને મલવાની મારી ઇચ્છા થઈ હતી, પરંતુ તેમ કરવા માં તેમને તકલીફ પડે એવો ઝડો વિચાર કરી મે તેમને બોલ્યાવો નહિ હું મજકૂર શહેર ની નજીક મા પહોંચ્યો. હોડી માથી ઉતરી પગપાલા તેને મલવા ગયો । જે જગાએ તે રહે છે તે એક ગુફા છે તે તેણે એક ટેકરી માથી ધોડીને બનાવેલી છે તેનો પ્રવેશ મેહરાવના આકારે દેખાય છે તેની લંબાઈ એક ગજ અને પહોલાઈ દસ ગિરેહ છે ^૨ ગુફા ના એ પ્રવેશ આગલ થી તેના રહેવાનું સ્થલ સુધીનો ભાગ લંબાઈ મા બેગજ અને પાંચ ગિરેહ અને પહોલાઈ મા સવા અગિયાર ગિરેહ છે. અને જે ગુફા મા તે રહે છે તેની લંબાઈ સાડા પાંચ ગિરેહ અને પહોલાઈ સાડા ત્રણ ગિરેહ છે તેનું શરીર પાતલું છે. તે ગુફામા તે મુશ્કેલી થી સમાઈ સકે છે તે મા ન તો ઘટાઈ અને ન તો ઘાસી ની પથારી તે સાકડી અને અઘારી ગુફામા તે એકલોજ રહે છે. શિયાલાની ઠંડી હવાતા કંઈ ઓઢતો નથી, ટાટનો ટુકડો આજુ બાજુ વિટાલી રાખે છે, તે સિવાય બીજું કંઈ કાપડ તેની પાસે ન થી તે આગ સલગાવતો નથી. મૌલાના રૂમીએ એક દરવેશ ના મોમા નીચેની શેર મૂકી છે, તે એની હાલત ને અનુરૂપ છે

‘પોશિશે મા રોજ, તાબ આફતાવ

શવ નિહાલીએ, લિહાફ અજ માહતાવ ।

[દિવસ અમારું વસ્ત્ર છે, સૂર્ય અમારી ગરમી છે, રાત્રિ (અમારી) સાદડી છે અને ચાદની (અમારી) રજાઈ છે]

તેના સ્થાને પાસે એક તલાવ છે ત્યા જઈ ને તે દર રોજ બે વાર નહાય છે. દિવસ મા એક વખત તે ઉજ્જૈન નગરી મા આવે છે, ત્યા સાત બ્રાહ્મણો માથી ત્રણ બાલ બચ્ચા વાલા છે અને તેઓ ગરીબ અને સતોષી હાલત

૧. ફારસી સાહિત્ય મા એક કલ્પિત પક્ષી નું નામ ઉપમા માટે વપરાય છે. તે અગે એકી માન્યતા છે કે તેનું નામ જાણમા છે અને તેના શરીર વિશે માહિતી ન થી. એક સમય તેની સહ્યા એકનીજ હોય છે. તે હવામા કાયમ ઉડતું રહે છે, તેના જીવન નો અત નજીક આવે છે ત્યારે તે બલી મરે છે અને તેની રાખ માથી બીજું ઉત્પન્ન થાય છે કોઈ દુર્લભ, અસાધારણ વિરલ અને અપ્રાપ્ત વસ્તુ ની ઉપમા એ નામથી આપવા મા આવે છે,

- ૧ તુઝુકે જહાંગીરી પૃ० ૧૭૬-૭૭૨. એક ગિરેહ વરાવર ત્રણ આંગલ પહોલાઈ નું માપથાય કે. એ ગજનો સોલમો ભાગ છે

मा आनद मले छे तेमना घर पसद करीने तेमने त्या ते जाय तेओ जे भोजन पोताने माटे तैयार करे छे तेमांथी पाच कोलिया भीख तरीके तेओ पासे थी तेनी हथेली मा ले छे अने खाव्या विना ते ओगाली जाय छे. तेम करी तेनी स्वादेन्द्रिय ने तेनी लहेजत प्राप्तथया देतो नथी ? ते भीख माटे जाय ते मा शरतो छे के आपनारने मुसीबत न पडे अने तेना घर मा कोई स्त्री प्रसव वाली तेमज मासिक घर्म मा न होय.— एनु नियमो आ त्रण घरो मा पलाय छे. मैं जे आलख्युं ते मुजब तेनुं जीवन चाले छे ते कोई ने मलवानी इच्छा राखतो न की, परंतु तेनी घणी ख्याति थई गई ते थी लोको तेना दर्शन करवा तेनी पासे जाय छे. ते ज्ञान सम्पन्न छे. वेदात नु ज्ञान जे तसव्वुफ (सूफीवाद) नुं ज्ञान छे ते मा ते निष्णात छे, छ घडी तेनी पासे हु रह्यो अने घणी वातो तेनी साथे करी, तेनो मारा उपर भारे प्रभाव पड्यो. मारी चर्चानी तेना उपर पण असर थई. मारा वालिदे (अकबर) असीरगढ अने खानदेश (ई० स० १५६९-१६००) जीत्या अने आग्रा गया ते बखते एजस्थले तेमणे तेने जोयहता अने तेने घणी सारी रीते याद करता हता”.

जहागीर हि० स० १०२७ (ई० स० १६१८) मां अहमदाबाद थी पाछी उज्जैन गयो त्यारे फरीथी तेनी मुलाकाते गयो. हजी^१ तेअगे तेणे लख्युं छे के “जदरूप ने मलवाने मारुदिल तलपापड थयु. बपोरनी नमाज पछी होडी मा बेसने तेनी मुलाकात करवा उतावलो हूंगयो. अने साजना तेने एकातवास ना खू णा मा हु दोडी पहुँच्यो तेनी साथे मे बात करी.

इलाही ज्ञानना चार भेद विषे तेनी पासे थी अनेक बाबतो मे साभली—ने तसव्वुफ अगेनी वातो निर्मल दिल थी स्वामाविक पद्धति ए करे छे. तेनी साथ चर्चा करवा मा आनद आवे छे. तेनी वय साठ साल जेटली छे. बावीस वरस थी तेणे दुन्यवी सबध तोडी नाखेला छे. अने ब्रह्मचर्य ना धोरो रस्ता उपर कदम मोकेलो छे. आठ साल थी ते नगनजेवी अवस्था मा रहे छे. मे विदाय लीधी त्यारे तेणे कहा के “हुं अल्लाह ना आ उपकार कई भाषा मा मानु के आवा इन्साफमन्द बादशाह ना जमाना मा हुं शांतिमय दिल थी परमात्मानी भक्ति मा लीन रहु छुं. अने कोई पणरीते तकलीफ नी घूल मारा मक्सदना दामन उपर चोटती न थी”.

हि० स० १०२८ (ई० स० १६१९) मा जहागीर मथुरा मा पहुँच्यो त्यारे जदरूप त्याहतो ए समाचार मलता तेना आनन्द नो पार रह्यो नहि. ए अगेनी नोध करता ते जणावे छे^२ के, “उज्जैन थी गोंसाई जदरूपे हिंदुओना तिर्थ स्थान मथुरा मा स्थलातर करेलुं छे अने ते परमात्मा ना ध्यान मा लीन रहे छे. ए खबर मने मली त्यारे तेमना दर्शन करवा मारु दिल अधीर^३ बन्युं. शुक्रवार ने दिवसे हुं उतावले पगे गयो. अने लाबो समय एकात मा निराते कोई पण प्रकारनी बातचीत कर्या विना त्यां रह्यो. खरे खर तेनी हस्ती गनीमत छे. तेनी साथे बेसवा मां आनन्द आवे छे. अने लाभ थाय छे ।

१. तुजुके जहागीरी पृ० २५४-२५५

२. वही पृ० २८२

सोमवार^१ ने दिवसे फरीथी गोसाईं जदरूप ने मलवा दिल आकर्षायुं. नि सकोच हूँ तेनी कुटीर तरफ उतावलो उतावलो गयो अपने तेने मलयो तेनी साथे उच्च कक्षानी घणी वात थई, अल्लाह ताला तेने ताजुबी उत्पन्न करे एवी शक्ति अपेली छे तेनी समज उमदा प्रकारनी, तेनो स्वभाव उन्नत कोटिनो अपने तेनी परख शक्ति प्रचंड छे ते साथे तेना मा इलाही ज्ञान सग्रहित छे दुनिया नी माया मा थी तेणे तेनु दिल मुक्त करी दीधेलु छे. ससार तथा तेमा जे कई छे ते तरफ तेतो पूठ फेर वेली छे. ते एकात खूणामा नि स्पृह जीवन गाले छे. सृष्टि नी चीजो मा थी अर्वांगज पुराणु टाट तेनी पासे छे. जेवडे ते तेनु गुप्त अंग ढाके छे. पाणी पीवा माटे तेनी पासे माटीनु वासण छे. शियाला उनाला अने चोमासा मा ते उचाडो नग्न सिरे अने नग्न पणो रहे छे, अति मुश्किली थी धावतु बालक दाखल थई शके एवी (साकडी) गुफा मा ते रहे छे.

बुधवार ने दिवसे फरीथी हूँ गोसाईं ने मलवा गयो. अने पछी तेवाथी छूटो पडयो नि सकोच तेनी संगतमा रही ने तेनाथी थयेली जुदाई मारा निष्ठावान दिल उपर बोज समान रही.

जहागीर हि० स० १०२७ (ई० स० १६१८) माँ अमदावाद मा हतो ते दरमियान पण तेदे एक सन्यासी काकरियानी पाल ऊपर मली गयो हतो तेणे नोध्यु छे के "कांकरिया तलाब नी पाल उपर एक सन्यासी तूटी फूटी कुटिर मा रहेतो हतो. ते हिंदु हतो. मारु दिल सतोनी संगत तरफ आकर्षायुं रहे तु होवाथी कोई पण प्रकारना सकोच बिना शाही तबु माथी नीकलीने फकीरना जेवा तेना बसवाट तरफ हूँ गयो लावो समय तेनी पासे हूँ वेसी रह्यो तपास करता जाणवानुं मलयु के ते सन्यासी ज्ञान, सज्जनता अने त्याग वृत्ति घरावे छे अन परमात्मा अगेना मर्म अने अध्यात्म ना भेद थी बाकेफ छे. बाह्य रीते ते फकीरी अने दरवेशो जेवो रहे छे अने आंतरिक रीते तेणे ससारी माया नो त्याग करे लो छे". आगल उपर जहागीर तेने बिशे लख्युं छे के 'त्या अन्य अनेक सतो हुता, परतु ते सन्यासी थी चढे एवो ते मडली मा कोई बीजो नजरे पडयो नहि".

जैन मुनिओना प्रत्ये पण जहागीर आदरनी लागणी घरावतो हतो. जैनाचार्यो मा हीर बिजय सूरि,^२ विजयसेन सूरि^३ अने विजय देवसूरि जैन समाज ना गोरव-रत्नो छे. जहागीर ना समय मा एक एवो बनाव बन्यो के हीर बिजय सूरि ना पट्ट घर विजयसेन सूरि ए विजयदेव सूरि ने पोताना पट्ट घर बनाव्या हता. तेना केटलाक शिष्यो ए ते नीमणू क सामे बाधो उठाव्यो अने विरोध कय्यो, ए समये जहागीर ने एवा ए विजय देवसूरि ने मलवानु मनथयु अने तेथी तेणे तेमने पोताना दरबार मा पघारवानु आमंत्रण एक फरमान द्वारा पाठव्यु । जहागीर मालवा माँ माडू (माडवगढ) माहतो अने सूरि खमात मा चोमासुं पालता हता. फरमान मलता तेमणे माडू तरफ विहार कय्यो अनेत्या पहोची शहेनशाह

१. तुजुके जहागीरो पृ० २८२-८३

२ अकबर आ मुनि ने रमेशाँ पोतानी पासे राखतो रतो अनेदर विवारे सवारे एमना मुखे थी बोलाता सूर्य सर स्त्रनाम मालानु एकाग्रता पूर्वक श्रवण करतो रतो. (पद्मश्री मुनिजिन विजयजी—जैन इतिहासनी भलक पृ० १८१)

३. पद्मश्री जिनविजय जी—जैन इतिहास नी भलक-१८७

ने मल्या. जहागीर तेमनी विद्वत्ता, तेजस्विता अने क्रिया-निष्ठा जोई खुश थयो. अने तेओ हीरविजय सूरिना साचा उत्तराधिकारी होबानी खातरी थता तेणे तेमने 'जहागीरी महातपा' नी पदवी अर्पण करी अने गच्छना साचा अधिनायक तरीके तेने जाहेर कर्या

सिद्धिचंद्र जहागीर ना समय मा एक विद्वान जैन साधु हता. जहागीर ना दरवार मा सिद्धिचंद्र नी हाजर जवाबी खीली नीकली होती. ते थी एक बार तेणे तेने साधु जीवन नो त्याग करीने पोताना दरबार मां सारो दरज्जो स्वीकारबा दबाण कयुं. अने नूरजहा ने पण तेना तरफ थी तेने भलामण करी. सिद्धिचंद्र ए प्रलोभन नी दरखास्त पूर्वक टाली अने तो पोताना साधु जीवन ने दृढता पूर्वक बलगी रह्या. सिद्धिचंद्र नु आ बलण जहागीर ने पसद पड्यु नहि. अने तेणे अने पोतानी इच्छा नो अनादर कयों ते थी रोषे भराईने तेने जगल मा चाल्या जवानो तेणे हुक्म कयों. सिद्धिचंद्र सहर्ष ते प्रमाणे कयुं

परंतु सिद्धिचंद्र ना गुरु आनुचंद्र^१ दरबार मा जवानुं चालुज राख्युं, जहागीरे पण तेना प्रत्येना आदर मां कई कमी करी नहि. परंतु तेमना शिष्य ने थयेला गेर-इन्साफ ने लई ने तेमनो चहेरो उदास रहेतो हतो. तेनुं साचु कारण जहागीर ने समजमा आवता तेने घणो पस्ताबो थयो. अने ते विद्वान जैन साधु ने फरीथी दरबार मा पधारवा तेणे आमत्रण मोकल्युं ते पछीते 'जहागीर-पसद' कहवाया.

शीख गुरु अर्जुन एक पवित्र पुरुष हतो अने जहागीर तरफ थी तेने हेरानगति थई होती ए बनाव तेना चारित्र्य ना प्रस्तुत पासा उपर डाघ तरीके गणवो न गणवो ए एक चर्चास्पद विषय छे. परंतु ए तो निर्विवाद छे के मुसलममान फकीरो अने दरवेशो अने हिंदु सन्यासीओ अने योगीओ ने मलवानी तेनी घुन होती, एवी व्यक्ति कोई ठेकाणो रहेती होवानी खबर पडता ते तेने मलवा बेकरार थतो अने त्या दोडी पहोची तेने मलीने जपतो. पवित्र पुरुषोना निर्मल अने तेजस्वी व्यक्तित्व अने विद्वत्ता मा ते रहे तो अने तेमनो पूरो आदर करतो.

१. एमनी प्रतिभाना अद्भुत प्रयोग जोईने बादशाहे एमने 'खुश-फेहम' नो खिताब आप्यो हतो (आईने अकबरी)

समाधि-पूर्वक मरण

देह के स्वतः छूटने, छुड़ाने तथा त्यागने को 'मरण' कहते हैं, जिसका आयु क्षय के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है।^१ जो जन्मा है, उसका एक-न-एक दिन मरण अवश्य होता है, चाहे वह किसी भी विधि से क्यों न हो। ऐसा कोई भी प्राणी ससार के इतिहास में नहीं, जो जन्म लेकर मरण को प्राप्त न हुआ हो। बड़े-बड़े साधन-सम्पन्न राजा-महाराजा, चक्रवर्ती, देव-दानव, इन्द्र-धरणेन्द्र, वृद्ध-हकीम, डाक्टर और ऋषि-मुनि तक सब को अपना-अपना वर्तमान शरीर छोड़ कर काल के गाल में जाने के लिए विवश होना पड़ा है। कोई भी दिव्य-शक्ति-विद्या-मणि-मन्त्र-तन्त्र-औषधादिक किसी को भी काल-प्राप्त मरण से बचाने में कभी समर्थ नहीं हो सके हैं। इसी से 'मरण प्रकृति शरीरिणाम्'—मरना देहधारियों की प्रकृति में दाखिल है, वह उनका स्वभाव है, उसे कोई टाल नहीं सकता—यह एक अटल नियम बना हुआ है।

ऐसी स्थिति में जो विवेकी है—जिन्होंने देह और आत्मा के अन्तर को भली प्रकार से समझ लिया है—उनके लिए मरने से डरना क्या? वे तो समझते हैं कि जीवात्मा अलग और देह अलग है—दोनों स्वभावतः एक दूसरे से भिन्न हैं—जीवात्मा कभी मरता नहीं, मरण देह का होता है। जीव एक शरीर को छोड़कर दूसरा शरीर उसी प्रकार धारण कर लेता है जिस प्रकार कि मैले कुचैले तथा जीर्ण-शीर्ण वस्त्र को त्याग कर नया वस्त्र धारण किया जाता है। इसमें हानि की कोई बात नहीं, वह तो एक प्रकार से आनन्द का विषय है और इसलिए वे भय, शोक तथा सकलेशादि से रहित होकर सावधानी के साथ देह का त्याग करते हैं। इस सावधानी के साथ देह के त्याग को ही 'समाधि-मरण' कहते हैं। मरण का 'समाधि' विशेषण इस मरण को उस मरण में भिन्न कर देता है जो साधारण तौर पर आयु का अन्त आने पर प्रायः सासारिक जीवों के साथ घटित होता है अथवा आयु का स्वतः अन्त न आने पर भी क्रोधादिक के आवेश में या मोह से पागल होकर 'अपघात' (खुदकुशी Suicide) के रूप में उसे प्रस्तुत किया जाता है और जिसमें आत्मा की कोई सावधानी एवं स्वरूप-स्थिति नहीं रहती। समाधि-पूर्वक मरण में आत्मा की प्रायः पूरी सावधानी रहती है और मोह तथा क्रोधादि कषायों के आवेग में कुछ नहीं किया जाता, प्रत्युत उन्हें जीता जाता है तथा चित्त की शुद्धि को स्थिर किया जाता है और इसी से कषय तथा काय के सलेखन-कृषीकरण—रूप में इस समाधि मरण का दूसरा नाम

१. आउक्वएण मरण जीवाण जिण वरेहि पण्णत्त । (समयसार)

आउक्वएण मरण आउ दाउ ण सक्कदे को वि । (कार्तिके०)

‘सल्लेखना-मरण’ भी हैं, जिसे आम तौर पर ‘सल्लेखना’ कहते हैं। यह सल्लेखना चूँकि ‘मारणान्तिकी होती है’—मरण का अवश्यम्भावी होना जब प्रायः निश्चित हो जाता है, तब की जाती है—इसलिए इसे ‘अन्तक्रिया’ भी कहते हैं, जो कि जीवन के अन्त में की जाने वाली आत्म-विकास-साधना-क्रिया के रूप में एक धार्मिक अनुष्ठान है और इसलिए अपघात, खुदकुशी (Suicide) जैसे अपराधों की सीमा से बाहर की वस्तु है। इस क्रिया-द्वारा देह का जो त्याग होता है वह आत्म-विकास में सहायक अर्हदादि-पंचपरमेष्ठी अथवा परमात्मा का ध्यान करते हुए बड़े यत्न एवं सावधानी के साथ होता है, जैसा कि स्वामी समन्तभद्र के ‘पंच-नमस्कार-मनास्तु नंत्यजेत्सर्वयत्नेन, इस वाक्य से जाना जाता है—यों ही विष खाकर, कूपादिक में डब कर, पर्वतादिक से गिरकर, अग्नि में जलकर, गोली मारकर या अन्य अस्त्र-शस्त्रादि से आघात पहुँचाकर सम्पन्न नहीं किया जाता।

इस सल्लेखना अथवा समाधि-मरण की योग्यता-पात्रता कब प्राप्त होती है और उसे किस उद्देश्य को लेकर किया जाता है इन दोनों का बड़ा ही सुन्दर निर्देश स्वामी समन्तभद्र ने सल्लेखना के अपने निम्न-लक्षण में अन्तर्निहित किया है—

उपसर्गं दुर्मिक्षे जरसि रुजाया च नि प्रतीकारे ।

धर्माय तनु-विमोचनमाहु सल्लेखनामार्याः ॥ १२२ ॥

—समीचीन धर्मशास्त्र

इसमें बतलाया है कि ‘जब उपसर्ग, दुर्मिक्ष, जरा (बुढ़ापा) तथा रोग प्रतीकार (उपाय-उपचार) रहित असाध्य दशा को प्राप्त हो जाय अथवा (चकार से) ऐसा ही कोई दूसरा प्राणघातक अनिवार्य कारण उपस्थित हो जाय तब धर्म की रक्षा-पालन के लिए जो देह का विधिपूर्वक त्याग है उसको सल्लेखना-समाधिमरण कहते हैं।’

इस लक्षण-निर्देश में निःप्रतीकारे और ‘धर्माय’ ये दो पद खास-तौर से ध्यान देने योग्य हैं। उपसर्गादिकका ‘नि प्रतीकार’ विशेषण इस बात को सूचित करता है कि अपने ऊपर आए हुए चेतन-अचेतन कृत उपसर्ग, दुर्मिक्ष तथा रोगादिक को दूर करने का जब कोई उपाय नहीं बन सकता तो उसके निमित्त को पाकर एक मनुष्य सल्लेखना का अधिकारी तथा पात्र होता है, अन्यथा उपाय के संभव और सशक्य होने पर वह उसका अधिकारी तथा पात्र नहीं होता।

दूसरा ‘धर्माय’ पद दो दृष्टियों को लिए हुए है—एक अपने स्वीकृत समीचीन धर्म की रक्षा-पालना की, और दूसरी आत्मीय धर्म की यथा शक्य साधना-आराधना की। धर्म की रक्षादि के अर्थ शरीर के त्याग की बात

१. मारणान्तिकी सल्लेखना जोषिता ।—त०सू० ७-२२.

२. भगवती आराधना में भी ऐसे दूसरे सदृश कारण की कल्पना एवं सूचना की गई है; जैसा कि उसके निम्न वाक्य से प्रकट है—

‘अण्ण पिचापि एदारिसम्भि अगाढ कारणे जा दे ।’

सामान्य रूप से कुछ अटपटी-सी जान पड़ती है, क्योंकि आम तौर पर 'धर्मार्थिकाममोक्षाणां शरीर साधन मतम्' इस वाक्य के अनुसार शरीर धर्म का साधन माना जाता है, और यह बात एक प्रकार से ठीक ही है, परन्तु शरीर धर्म का सर्वथा अथवा अनन्यतम साधन नहीं है, वह साधन होने के स्थान पर कभी-कभी बाधक भी हो जाता है। जब शरीर को कायम (स्थिर) रखने अथवा उसके अस्तित्व से धर्म के पालने में बाधा का पड़ना अनिवार्य हो जाता है तब धर्म की रक्षार्थ उसका त्याग ही श्रेयस्कर होता है। यही पहली दृष्टि है जिसका यहाँ प्रधानता से उल्लेख है। विदेशियों तथा विधर्मियों के आक्रमणादि-द्वारा ऐसे कितने ही अवसर आते हैं जब मनुष्य शरीर रहते धर्म को छोड़ने के लिए मजबूर किया जाता है अथवा मजबूर होता है। अतः धर्मप्राण मानव ऐसे अनिवार्य उपसर्गादिक का समय रहते विचार कर धर्म-भ्रष्टता से पहले ही बड़ी खुशी एवं सावधानी से उस धर्म को साथ लिए हुए देह का त्याग करता है जो देह से अधिक प्रिय होता है।

दूसरी दृष्टि के अनुसार जब मानव रोगादि की असाध्यावस्था होते हुए या अन्य प्रकार से मरण का होना अनिवार्य समझ लेता है तब वह शीघ्रता के साथ धर्म की विशेष साधना-आराधना के लिए प्रयत्नशील होता है, किए हुए पापों की आलोचना करता हुआ महाव्रतों तक को धारण करता है और अपने पास कुछ ऐसे साधर्मिजनों की योजना करता है जो उसे सदा धर्म में सावधान रखें, धर्मोपदेश सुनावें और दुःख तथा कष्ट के अवसरों पर कायर न होने दें। वह मृत्यु की प्रतीक्षा में बैठता है, उसे बुलाने की शीघ्रता नहीं करता और न यही चाहता है कि उसका जीवन कुछ और बढ़ जाय। ये दोनों बातें उसके लिए दोष रूप होती हैं, जैसा कि इस सल्लेखना व्रत के अतिचारों की कारिका (१२६) के 'जीवितमरणांशं से' वाक्य में जाना जाता है।

स्वामी समन्तभद्र ने अपने उक्त धर्म-शास्त्र में 'अन्तःक्रियाधिकरणतपः फलं सर्वदर्शनं स्युषे' इत्यादि कारिका (१२३) के द्वारा यह प्रतिपादन किया है कि 'तप का फल अन्तःक्रिया के—सल्लेखना, सन्यास अथवा समाधिपूर्वक मरण के—आधार पर अवलम्बित है। अर्थात् अन्तःक्रिया यदि सुघटित होती है—ठीक समाधि-पूर्वक मरण बनता है—तो किये हुए तप का फल भी सुघटित होता है; अन्यथा उसका फल नहीं मिलता। अन्तःक्रिया से पूर्व वह तप कौन-सा है जिसके फल की बात को यहाँ उठाया गया है? वह तप श्रावकों का अणुव्रत-और शिक्षाव्रतात्मक चारित्र्य है और मुनियों का महाव्रत-गुप्ति-समित्यादि रूप चारित्र्य है। सम्यक् चारित्र्य के अनुष्ठान में जो कुछ उद्योग किया जाता है और उपयोग लगाया जाता है वह सब 'तप' कहलाता है।^१ इस तप का परलोक-सम्बन्धी यथेष्ट फल प्रायः तभी प्राप्त होता है जब समाधि-पूर्वक मरण होता है, क्योंकि मरण के समय यदि धर्मानुष्ठान रूप परिणाम न होकर धर्म की विराचना हो जाती है तो उससे दुर्गति में जाना पड़ता है और वहा पूर्वोपाजित शुभ कर्मों के फल को भोगने का कोई अवसर ही नहीं मिलता-निमित्त के अभाव में वे शुभ कर्म बिना रस दिये ही बिखर जाते हैं। एक बार दुर्गति में पड़कर बहुधा दुर्गति की परम्परा बन जाती है और पुनः धर्म को प्राप्त करना बड़ा ही कठिन हो जाता है। इसी से श्री शिवार्य जी अपनी भगवती आराधना में लिखते हैं कि 'दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य रूप धर्म में चिरकाल तक निरतिचार प्रवृत्ति करने वाला

१ जैसा कि भगवती आराधना की निम्न गाथा से प्रकट है.—

चरणम्मि तीम्म जो उज्जमो य आउ जणो य जो होई ।

सो चेव जिणोहि तवो मणिदो असद चरतस्स ॥ १० ॥

मनुष्य भी यदि मरण के समय उस धर्म की विराधना कर बैठता है तो वह अनन्त ससारी तक—अनन्त कालपर्यन्त मसार भ्रमण करने वाला हो जाता है—

सुचिरमपिनिरदिचारं विहिरित्ता णाण-दंसण-चरित्ते ।

मरणे विराधयित्ता अणंतसंसारिओ दिट्ठो ॥ १५ ॥

इन सब बातों से स्पष्ट है कि अन्त समय में धर्म-परिणामों की सावधानी न रखने से यदि मरण बिगड़ जाता है तो प्रायः सारे ही किये कराये पर पानी फिर जाता है। इसी से अन्त समय में परिणामों को सभालने के लिए बहुत बड़ी सावधानी रखने की जरूरत है और इसी से उक्त कारिका के उत्तरार्द्ध 'तस्माद्योवद्विभव समाधि मरणे प्रयतितव्यम्' में इस बात पर जोर दिया गया है कि जितनी भी अपनी शक्ति हो, उसके अनुसार समाधिपूर्वक मरण का पूरा प्रयत्न करना चाहिए।

इन्हीं सब बातों को लेकर जैन-समाज में समाधिपूर्वक मरण को विशेष महत्व प्राप्त है। उसका नित्य की पूजा-प्रार्थनाओं आदि में 'दुक्खखण्डां कम्म-खण्डो समाहि मरण च बोहिलाहो वि' जैसे वाक्यों-द्वारा समाधि मरण की बराबर भावना की जाती है, और भगवती-आराधना जैसे कितने ही ग्रन्थ उस विषय की महती चर्चाओं एवं मरण-सम्बन्धी सावधानता की प्रक्रियाओं से भरे पड़े हैं। लोक में भी 'अन्तसमा मो ममा' अन्तमता सो मता, और 'अन्त भला सो भला' जैसे वाक्यों के द्वारा इसी अन्त-क्रिया के महत्व को व्यापित किया जाता है। यह क्रिया गृहस्थ तथा मुनि दोनों के लिए विहित एवं निर्दिष्ट है।

ऐसी स्थिति में जो मरणासन्न है, जिसने सल्लेखनात्मक सन्यास लिया है अथवा समाधिपूर्वक मरण का सकल्प किया है उसके परिणामों को ऊँचा उठाने की—गिरने न देने की—बड़ी जरूरत होती है, क्योंकि अनादि, अविद्या तथा मोहममतादिक के सस्कार-वश और रोगादि-जन्य वेदना के असह्य होने पर बहुधा परिणामों में गिरावट आ जाती है, परिणामों की आर्त्त—रौद्रादिरूप परिणति होकर मक्लेशता बढ़ जाती है और उससे मरण बिगड़ जाता है। अतः सुन्दर, सुमधुर तात्त्विक वचनों के द्वारा उसके आत्मा में भेद-विज्ञान को जगाने की जरूरत है, जिससे वह अपने को देह से भिन्न अनुभव करता हुआ देह के छूटने को अपना मरण न समझे, रोगादिक को देहाश्रित समझे और देह के साथ जिनका सम्बन्ध है, उन सब स्त्री-पुत्र-कुटुम्बादिकों 'पर' एवं अवश्य ही वियोग को प्राप्त होने वाले तथा साथ न जाने वाले समझकर उनसे मोह-ममता का त्याग कर चित्त में शान्ति धारण करे; उसके सामने दूसरों के ऐसे भारी दुःख-कष्टों के और उनके अडोल रहकर समताभाव धारण करने तथा फलतः सद्गति प्राप्त करने के उदाहरण भी रखने चाहिए, जिससे वह अपने दुःख कष्टों की अपेक्षाकृत बहुत कम समझे और व्यर्थ ही आकुल-व्याकुल न होकर हृदय में बल तथा उत्साह की उदीरणा करने में समर्थ होवे। साथ ही इस देह के छूटने में मेरी कोई हानि नहीं, यह तो चोला बदलना मात्र है, पुराने जीर्ण अथवा रोगादि से पीड़ित शरीर के स्थान पर धर्म के प्रताप से नया सुन्दर शरीर प्राप्त होगा, जिससे विशेष धर्म-साधना भी बन सकेगी, ऐसी भावना भाता हुआ मरण को उत्सव के रूप में परिणत कर देवे। इसी उद्देश्य को लेकर 'मृत्यु-महोत्सव और 'समाधिमरणोत्साह दीपक' आदि अनेक प्रकरण-ग्रन्थों की रचना हुई है। अस्तु।

जो सज्जन किसी के भी समाधि मरण में सहायक होकर—अपनी आवश्यक सेवाएँ प्रदान कर उसे विधिपूर्वक सम्पन्न कराते हैं उनके समान उसका दूसरा कोई उपकारी या मित्र नहीं है। और जो इष्ट-मित्रादिक उस मरणासन्न के हित की—कोई चिन्ता तथा विधि-व्यवस्था न करके अपने स्वार्थ में बाधा पड़ती देखकर रोते-पीटते-चिल्लाते हैं तथा ऐसे वचन मुह में निकालते हैं जिससे अत्रिमाण-आतुर का चित्त विचलित हो जाए, मोह तथा वियोग-जन्य दुःख से भर जाय और वह आत्मा तथा अपने भविष्य की बात को भुलाकर सकलेश-परिणामों के साथ मरण को प्राप्त होवे, तो वे इष्ट मित्रादिक वस्तुतः उसके सगे सम्बन्धी नहीं, किन्तु अपने कर्तव्य से गिरे हुए अपकारी एवं शत्रु होते हैं। ऐसे ही लोगों को स्वार्थ के सगे अथवा मतलब के साथी कहा जाता है। अतः मरणासन्न के सच्चे सगे सम्बन्धियों को चाहिए कि वे अपने कर्तव्य का पूर्णतत्परता के साथ पालन करते हुए उसके भविष्य एवं परलोक सुधारने का पूरा प्रयत्न करे। अपने रोने-रडाने के लिए तो बहुत समय अवशिष्ट रहता है, मरणासन्न के सामने रो-रडाकर तथा विलाप करके उसकी उस अमूल्य मरण-घड़ी को नहीं विगाडना चाहिए, जिसे समता भाव तथा शुभ परिणामों के अस्तित्व में कल्प वृक्ष के समान मन की मुराद पूरी करने वाली कहा गया है और इसलिए इसे उत्सव, पर्व तथा त्यौहार के रूप में मनाने की जरूरत है।

कबीर और मरण-तत्व

“जीवन मृतक को अग” में कबीर ने कहा है कि यदि कोई मरना जानता हो तो जीवन से मरण श्रेष्ठ है। जो मृत्यु से पहले मर जाते हैं, वे कलियुग में अजर-अमर हो जाते हैं।

जीवन थें मरिबों भलो, जो मरि जानें कोइ ।
मरने पहले जे मरें तो कलि अजरावर होइ ॥ ८ ॥

इसी प्रकार विरंथाभास का आश्रय लेते हुए उन्होंने मुर्दे द्वारा काल के खाये जाने की बात कही है —

एक अचंभा देखिया, मडा काल कों खाइ ॥४॥

निश्चय ही कबीर का तात्पर्य यहाँ जीवनमुक्त से है जिसे अपने जीवन-काल में ही मुक्ति प्राप्त हो जाती है।

कबीर ने गुरु द्वारा “सबद-बाण” चलाये जाने के प्रसंग में भी शिष्य के धराशायी होने और उसके कलेजे में छिद्र हो जाने की बात कही है —

सतगुर साचा सूरिवा, सबद जु बाह्या एक ।
लागत ही भे मिलि गया, पड़्या कलेजे छेक ॥४॥

(सबद को अग)

आगे चल कर “सूरातन को अग” में यह निर्गुण संत उस मरण की अभिलाषा करता है जिसके द्वारा वह “पूरन परमानन्द” के दर्शन कर सकेगा—

जिस मरने थें जग डरै, सो मेरे आनन्द ।
कब मरिह कब देखिहू, पूरन परमानन्द ॥१३॥

कबीर की दृष्टि में प्रेम के घर में प्रवेश तभी हो सकता है जब साधक अपना सिर उतार कर हाथ में ले लेता है अथवा उसे पैरों के नीचे रख देता है :—

कबीर यह घर प्रेम का, खाला का घर नाहि ।
 सोस उतारै हाथि करि, सो पैसे घर मांहि ॥१६॥
 कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम अगाध ।
 सोस उतारि पग तलि घरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥२०॥

इसी प्रकार निम्नलिखित साखियों में भी प्रकारान्तर से शीश उतार कर देने की बात कही गई है—

सीस काटि पासग दिया, जीव सरभरि लीन्ह ।
 जाहि भावे सो आइ ल्यौ, प्रेम आट हम कीन्ह ॥२२॥
 सूरे सीस उतारिया, छाडी तन की आस ।
 आगे थै हरि मुलकिया, आवत देख्या दास ॥२३॥

कबीर की मान्यता है कि प्रेम न तो किसी खेत में उत्पन्न होता है और न किसी बाजार में बिकता है । राजा-प्रजा कोई हो, इसे तो शीशदान द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है —

प्रेम न खैतो नौपजै, प्रेम न हाटि बिकाइ ।
 राजा परजा जिस रुचे, सिर दे सो ले जाई ॥२१॥

जायमी ने भी अपने “पद्मावत” में सिर काट कर रख देने की बात कही है —

साधन सिद्धी न पाइअ, जौ लहि साध न तप्प ।
 सोई जानहि वापुरे जो सिर करहि कलप्प ॥

(प्रेम खण्ड)

प्रेम पहार कठिन विधि गढ़ा । सो पै चढ़ै सीस सो चढ़ा ।

जहां तक मेरी जानकारी है, संस्कृत-साहित्य में ऐसा कोई प्रसंग उपलब्ध नहीं होता जहां मरण को इस प्रकार काम्य और स्पृहणीय माना गया हो । श्री दिनकर के शब्दों में “मृत्यु को काम्य मानने का भाव भारतीय साहित्य में कबीर के पहले नहीं मिलता है । वह देश निवृत्तिवादी था । यहां के दर्शनार्थी लोक को असत्य और परलोक को सत्य बताते थे । लेकिन, इस दर्शन का सहारा लेकर कबीर से पहले के किसी भी भारतीय कवि ने यह नहीं कहा था कि चूंकि परलोक सत्य और लोक असत्य है, इसलिए साधन को चाहिए कि वह, शीघ्र से शीघ्र, मृत्यु को प्राप्त हो जाय ।”

बहुत सम्भव है, जैसा श्री दिनकर कहते हैं, मृत्यु भय की वस्तु नहीं, वह स्पृहणीय है, काम्य है, इस भाव का प्रचलन भारतीय साहित्य में सूफी परम्परा के प्रभाव से बढ़ा है । सूफियों का दर्शन यह था कि जीव ब्रह्म से बिछुड कर जीव हुआ है । जब से जीव ब्रह्म से अलग हुआ, तभी से वह वियोग में है । इस वियोग की समाप्ति तब होगी, जब जीव शरीर से निकल कर स्वतन्त्र हो जायगा । जीव की स्थिति

विरह की स्थिति है, यह दार्शनिक सिद्धान्त था। जब इस विरह की वेदनाओं का वर्णन कल्पना की भाषा में किया जाने लगा, साधक इस विरह की समाप्ति के लिए बेचैन हो उठे और उसके अनेक मार्गों में से एक मार्ग उन्हें मृत्यु में भी दिखाई देने लगा। ×

आगे चलकर मध्ययुगीन राजस्थानी साहित्य में अवश्य ही मरण का महोत्सव के रूप में चित्रण किया गया जिससे “मरण-त्यौहार” राजस्थानी का एक कहावती पदांश ही बन गया। जो मध्ययुगीन योद्धा देश तथा धर्म की रक्षा के लिए युद्ध-भूमि में अपने प्राणों को न्योछावर कर देते थे, उनका विश्वास था कि इसके परिणाम-स्वरूप वे अप्सराओं के साथ स्वर्ग-सुख का उपभोग करेंगे। महाभारत में भी इस प्रकार के योद्धा को “सूर्य मडल भेदी” की सजा दी गई है —

द्वाविंशौ पुरुषो लोके सूर्यमण्डल भेदिनो ।

परिव्राड योगयुक्तश्च रणो यश्चामुखे हतः ॥

प्रसाद के “चन्द्रगुप्त” नाटक की अलंकार के निम्नलिखित उद्बोधन में भी उक्त विश्वास की ही अभिव्यक्ति हुई है.—

“भाई ! तक्षशिला मेरी नहीं और तुम्हारी भी नहीं ; तक्षशिला आर्यावर्त का एक भू-भाग है ; वह आर्यावर्त की होकर ही रहे, इसके लिए मर मिटो। फिर उसके कणों में तुम्हारा ही नाम अंकित होगा। मेरे पिता स्वर्ग में इन्द्र से प्रतिस्पर्धा करेंगे। वहाँ की अप्सराएँ विजयमाला लेकर खड़ी होंगी, सूर्यमण्डल मार्ग बनेगा और उज्ज्वल आलोक से मण्डित होकर गांधार का राजकुल अमर हो जायगा।”

गीता में भी इस प्रकार के युद्ध को “स्वर्गद्वारमपावृतम्”—खुला हुआ स्वर्गद्वार कहा गया है। किन्तु कबीर आदि सन्तों ने अनेक उल्लासोक्तियों द्वारा जिस मरण को काम्य ठहराया है, वह अवश्य ही उपरोक्त युद्धजन्यमरण से भिन्न है। इस सम्बन्ध में गोरखनाथ की एक उक्ति लीजिए—

“मरौ वे जोगी मरौ, मरण है मीठा ।

तिस मरणीं मरौ, जिस मरणीं गोरख मरि दीठा ॥

अर्थात् हे जोगी ! मरो, मरना मीठा होता है। किन्तु वह मौत मरो जिम मौत से मरकर गोरखनाथ ने परमतत्त्व के दर्शन किये। प्रश्न यह है कि वह मरण कौनसा है जिसके द्वारा परमतत्त्व के दर्शन होने से मरण का ही मरण हो जाता है ?

ऊपर “सबद-बाण” के चलाने से शिष्य की मरण-दशा का उल्लेख किया गया है। गोरखनाथ ने भी मुसलमान काजी को समझाते हुए कहा था कि मुहम्मद के हाथ में जो तलवार थी, वह नोटों या फौजवाद की बनी हुई नहीं थी, वह प्रेम अथवा “भवद” की तलवार थी :-

महमद महमद न कर काजी, महमद का विषम विचार ।

महमद हाथि करद जे होती, लोहे गढी न सारं ॥

× साहित्य और भाषा पर इस्लाम का प्रभाव (श्री गंगधारीमिश्र दिनकर) परिषद्-पत्रिका वर्ष-२, अंक-२, पृ० ३३-३५ ।

महाराष्ट्र के प्रसिद्ध सन्त तुकाराम ने मरण-दशा के प्रत्यक्षीकरण का निम्नलिखित शब्दों में वर्णन किया है --

आपुले मरण पाहिले म्या डोला, तो आला साहेला अनुपम ।
 आनन्दे दाटली तिन्हीं त्रिभुवने, सर्वात्मउपणे भोग आला ।
 एकदेशी हो तो अहकारे आयिला त्याच्या त्यागे आला सुकाल हा ।
 फिटले सुतक जन्मा मरणचे, भी माफया सकोचे दूर आलो ।
 नारायण दिला वसतीस ठाव, ठेवोनिया भाव ठेलो पायी ।
 तुका म्हणे दिले उमटूनी जगी, घेतले ते अगी लावूनिया ॥

अर्थात्— आज अपने दिव्य नेत्र से हमने अपनी मरण-दशा का प्रत्यक्षीकरण किया । यह एक अनुपम आनन्द महोत्सव हुआ । तीनों भुवन आनन्द में भरे हैं, आज हमे सर्वात्मभाव से उनका भोग हुआ । आज तक देहाभिमान में हम एकदेशी बन बैठे थे, उस अह भाव का त्याग होते ही सर्वात्मभाव का उदय हुआ । आनन्दमय रूप चारों ओर खुल गया । जन्म-मरण परम्परा का अशुचि-सम्बन्ध टूट गया । अब हमारे लिए परिच्छिन्न भाव कहीं रहा ही नहीं । भगवान् ने हमको अपने यथार्थ रूप में रहने के लिए विशाल जगह दी । अब हमे भगवान के चरणों के सिवाय और कोई नहीं देख पड़ता । तुकाराम कहते हैं कि यह तो हमारा अपरिच्छिन्न आनन्दमय नित्य रूप प्रकट हुआ, वही हम हैं—यह निश्चय अब त्रिकाल में भी मलिन नहीं हो सकता ।

तुकाराम की उक्त वाणी से सिद्ध है कि सन्त लोगो ने जिस मरण का वर्णन किया है, वह शरीर-त्याग नहीं है, शरीराभिमान का त्याग है । यह वस्तुतः सकुचित अह का मरण है जिसके द्वारा साधक उच्च भाव-भूमि पर प्रतिष्ठित होकर स्वरूपानन्द का लाभ प्राप्त करता है । यहाँ यह भली भाँति स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि यह मरण सामान्य मरण नहीं है, इस मरण के द्वारा भौतिक अस्तित्व की समाप्ति नहीं हो जाती । यह मरण एक प्रकार से “जीवन्मरण अथवा जीवन्मुक्ति” है ।

जैसा ऊपर कहा गया है, मस्कृत साहित्य में मरण का जय जयकार न होकर अमरता का ही जय जयकार हुआ है । मैत्रेयी ने भी याज्ञवल्क्य से कहा था, “किं तेनाऽहं कुर्याम् येनाऽहं नाऽमृता स्याम् । अर्थात् उसको लेकर मैं क्या करूँ जिससे मुझे अमरत्व न मिले । किन्तु कबीर ने अपनी साखियों में मरण का जिस उल्लासपूर्वक वर्णन किया है और गोरख ने ‘मरण है मीठा’ कह कर जिसके माधुर्य का बखान किया है, उसकी छटा निराली है । अह भाव का मरण अथवा नाश होने से ही साधक अपने रूप में स्थित हो पाता है, उसे अपने स्वरूप की उपलब्धि हो पाती है और अपने स्वरूप की उपलब्धि किसे मधुर न लगेगी ? सन्तो का यह मरण वास्तव में आत्मसाक्षात्कार का साधन है और आत्मसाक्षात्कार की स्थिति में पहुँचने पर तो मृत्यु की भी मृत्यु हो जाती है । इसीलिए कबीर ने तो यहाँ तक कह दिया था—

“हम न मरिहैं, मरिहैं संसारा । हमको मिला जिलावनहारा ॥”

रवि वाबू ने मृत्यु के सम्बन्ध में जो कुछ लिखा है, उससे मृत्यु गौरवान्वित हुई है । मृत्यु की विभीषिकाओं से वे कभी विचलित नहीं हुए । उनका कहना था कि मृत्यु जिस दिन मेरे द्वार पर आएगी, मैं उसे खाली नहीं जाने दूँगा । अपने जीवन का अमोल रत्न (प्राण) मैं उसे उपहार में दे दूँगा ।

जन्म-मरण के सम्बन्ध में कही हुई कबीर की निम्नलिखित उक्ति को राव बाबू ने बड़ी चमत्कार-पूर्ण कहा था—

“जनम औ मरण बीच देख अन्तर नहीं दच्छ औ बाम यू एक आही ।

कहे कबीर या सैन गूंगा तई वेद औ कातेब की गम्य नाही ॥

हिन्दी-साहित्य में भी कामायनी के मनु ने “मृत्यु अरी चिर-निद्रे ! तेरा अक हिमानी-सा शीतल” कह कर मृत्यु के सम्बन्ध में अपने उद्गार प्रकट किये थे । श्रीमती महादेवी वर्मा ने भी “अमरता है जीवन का ह्रास, मृत्यु जीवन का चरम विकास” द्वारा मृत्यु का जय जयकार ही किया है । यदि पतंजलि के शब्दों में “जीवन-नौका का विहार चिर जन्म-मरण के आरपार” है तो मृत्यु पूर्ण विराम मले ही न हो, वह नवीन प्रस्थान के लिए आवश्यक विराम तो है ही ।

एक बार किसी ने काका कालेलकर से पूछा कि भगवान ने अगर मृत्यु छीन ली और आपको अजर-अमर बना दिया तो आप क्या करेंगे ? यह सुन कर उन्होंने उत्तर दिया, “इस जीवन का अन्त होने वाला नहीं है, ऐसा डर अगर मेरे मन में छा गया तो मैं इतना घबरा जाऊंगा कि उस सकट से बचने के लिए मैं आत्म-हत्या ही करूंगा । मैं तो मानता हूँ कि खुदा की अगणित न्यामतो में सबसे श्रेष्ठ है मौत । मैं नहीं मानता कि परम दयालु परमात्मा मरने के हमारे अधिकार से हमें वंचित करेगा ।”*

ऊपर के उद्धरणों से स्पष्ट है कि आधुनिक युग में ऐसे कवि और विचारक तो हुए हैं जिन्होंने मृत्यु को वरदान के रूप में ग्रहण किया है किन्तु जिस मरण को उन्होंने वरदान के रूप में देखा है, वह मरण कबीर आदि निर्गुण सन्तों द्वारा निरूपित मरण नहीं है । कबीर तथा अन्य सन्तों द्वारा विवेचित मरण-तत्त्व एक प्रकार से प्रतीकात्मक है और अपने ढंग का अनूठा मरण है जिसमें शरीर का मरण नहीं होता, मरण होता है भौतिक वासनाओं का और व्यक्ति के क्षुद्र सकुचित अहम् का । *

* बीच सचमुच है मौत (मंगल प्रभात, १ अप्रैल, १९६५)

* हिन्दी के यशस्वी कवि श्री सुमित्रानन्दन पन्त ने अवश्य अपनी ‘छाया’ शीर्षक कविता में प्रकारा-न्तर से कबीर तथा अन्य सन्तों द्वारा निरूपित मरण से मिलते-जुलते विचार प्रकट किये हैं । छाया के प्रति निम्नलिखित कथन में —

हा सखि ! आओ बाह खोल हम लग कर गले जुड़ालें प्राण

फिर तुम तम में मैं प्रियतम में, हो जावे द्रुत अंतर्धान ।

छाया रूप सखी से अभिप्राय छायारूप जगत् से ही है जिसे कवि (आध्यात्मिक जगत् में प्रवेश में पहले) प्यार कर लेना चाहता है क्योंकि आत्मा के प्रियतम में मिल जाने के बाद फिर छाया में मिलना कहा होगा ? यहाँ भी ऐसा नहीं लगता कि शारीरिक मरण होने पर ही प्रियतम से मिलने की बात कही जा रही है । फिर भी यह स्वीकार करना होगा कि मरणतत्त्वविषयक सत-शैली और पत-शैली में पर्याप्त अन्तर है । एक में जहाँ मरणोत्थास की अभिव्यक्ति हुई है तो दूसरी में प्रियतम में मिलने के पूर्व भौतिक जगत् के भाकर्षणजन्य मोह को बाणी दी गई है ।

—लेखक

जैनधर्म और उसके सिद्धान्त

भारतवर्ष की प्राचीनतम मन्त्रकृतियों में श्रमण मन्त्रकृति का अत्यन्त महत्वपूर्ण योग रहा है। विभिन्न देश और कालों में यह विशिष्ट नामों से व्यवहृत रही है। यद्यपि इतिहास के विद्वान् तथा मनीषी इसकी प्राचीनता लगभग तीन सहस्र वर्ष ही स्वीकार करने हैं किन्तु वैदिक साहित्य, जैन आगम साहित्य तथा अन्य देशों के साहित्य एवं परम्परा से यह स्पष्ट हो जाता है कि वैदिक युग के पूर्व आर्हत सस्कृति का प्रसार मली-भाति इस देश में व्याप्त था। वेदों में हमें जिस यज्ञपरायण सस्कृति के दर्शन होते हैं वह वेद और ब्रह्म का सर्वश्रेष्ठ घोषित करती है और ब्रह्म की प्राप्ति के लिए यजन-कर्म को परम पुरुषार्थ निरूपित करती है। परन्तु इस मान्यता का वेद-काल में और उसके बाद भी घोर विरोध हुआ। वैदिक काल के पहले से ही ब्राह्मण सस्कृति तथा सृष्टिकर्तृत्व विरोधी ब्राह्म्य तथा माध्य श्रेणी के लोग आर्हत सस्कृति के प्रसारक थे। ये ईश्वर को सृष्टि का कर्ता नहीं मानते थे। इनका विश्वास था कि सृष्टि प्रकृति के नियमों से बनी है। प्रकृति के नियमों को मली भाति ज्ञात कर मनुष्य भी नये ससार की रचना कर सकता है। मनुष्य की शक्ति सबसे बड़ी शक्ति है। वह समस्त शक्तियों में श्रेष्ठ है। कहा जाता है कि साध्यों ने मरुस्वती और मिन्धु के सगम पर विज्ञान भवन स्थापित कर सूर्य का निर्माण किया था। उस विज्ञान भवन में बैठ कर समस्त ब्रह्माण्ड का साक्षात्कार किया था^१। आर्हत लोग कर्म में विश्वास रखते थे। और यही उनके सृष्टिकर्ता ईश्वर को न मानने का मूल कारण था। आर्हत लोग मुख्य रूप से क्षत्रिय थे। राजनीति की भाँति वे धार्मिक प्रवृत्तियों में विशेष रुचि रखते थे और समय पड़ने पर वे वाद-विवादों में भी भाग लेते थे। आर्हत् “अर्हत्” के उपासक थे। उनके देवस्थान पृथक् थे और पूजा अवैदिक थी। इस आर्हत परम्परा की पुष्टि “श्रीमद्भागवत”, पद्मपुराण, विष्णुपुराण, स्कन्दपुराण और शिवपुराण आदि पौराणिक ग्रन्थों से होती है। इसमें जैनधर्म की उत्पत्ति के सबंध में भी अनेक आख्याय उपलब्ध होते हैं^२। यथार्थ में आर्हत धर्म जिस परम्परा का प्रतिनिधित्व करता है वही वेदों, उपनिषदों, तथा पुराण-साहित्य में यत्किंचित् परिवर्तन के साथ स्पष्ट रूप से झिलमिलाती हुई लक्षित होती है। निश्चय ही तीर्थंकर पार्श्वनाथ के समय तक जैनधर्म के लिए “आर्हत” शब्द ही प्रचलित था। बौद्ध पालि ग्रन्थों में तथा अशोक के शिलालेखों में “निगठ” शब्द का प्रयोग मिलता है। निगठ या निर्ग्रन्थ शब्द जैनो

१ देखिए, देवदत्त शाम्बरी द्वारा लिखित—चिन्तन के नये चरण, पृ० ६८।

२ श्री मद्भागवत ५।३।२०, पद्मपुराण १३।३५०, विष्णुपुराण ३१७-१८ अ०, स्कन्दपुराण-३६-३७-३८ अ० और शिवपुराण ५।४-५।

का पारिभाषिक शब्द है, जिसका अर्थ है—भीतरी (काम, क्रोध, मोह आदि) और बाहरी (कौपीन, वस्त्रादि) परिग्रह से रहित श्रमण साधु । इण्डो-ग्रीक और इण्डो-सीथियन के समय में यह धर्म “श्रमण-धर्म के नाम से प्रचलित था । मेगस्थनीज ने मुख्य रूप से ब्राह्मण और श्रमण दार्शनिकों का उल्लेख किया है ।^३

पिछले दो दर्शकों में जैनधर्म की प्राचीनता के सम्बन्ध में कई प्रमाण उपलब्ध हुए हैं जिनसे पता चलता है कि वेदों के युग में और उसके पूर्व जैनधर्म इस देश में प्रचलित था । वैदिक काल में यह ‘आर्हत’ धर्म के नाम से प्रसिद्ध था । आर्हत लोग “अर्हत” के उपासक थे । वे वेद और ब्राह्मणों को नहीं मानते थे । वेद और ब्राह्मणों को मानने वाले तथा यज्ञ-कर्म करने वाले “बार्हत” कहे जाते थे । बार्हत “वृहती” के भक्त थे । वृहती वेद को कहते थे । वैदिक यजन-कर्म को ही वे सर्वश्रेष्ठ मानते थे । वेदों में कई स्थानों पर आर्हत और बार्हत लोगों का उल्लेख हुआ है तथा “अर्हव्” को विश्व की रक्षा करने वाला एव श्रेष्ठ कहा गया है ।^४ शतपथब्राह्मण में अर्हव् का आह्वान किया गया है और कई स्थानों पर उन्हें श्रेष्ठ कहा गया है ।^५ यद्यपि ऋषभ और वृषभ शब्दों का वैदिक साहित्य में कई स्थानों पर उल्लेख हुआ है पर ब्राह्मण साहित्य में वे निम्न अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं । कहीं उनका अर्थ बैल या साड़ है तो कहीं मेघ और अग्नि तथा कहीं विश्वामित्र के पुत्र और कहीं बलदायक एव कहीं शिविकों के राजा भी हैं । अधिकतर स्थलों में “वृषभ” को कामनापूरक एव कामनाओं की वर्षा करने वाला कहा गया है । सायण के अनुसार “वृषभ” का अर्थ कामनाओं की वर्षा करने वाला तथा अर्हव् का अर्थ योग्य है । किन्तु ऋग्वेद में दो स्थलों पर स्पष्ट रूप से “वृषभ” परमात्मा के रूप में वर्णित हैं । ऋग्वेद में वृषभ को कहीं-कहीं रुद्र के तुल्य और कहीं-कहीं अग्नि के सन्दर्भ में वर्णित किया गया है ।^६ इसी प्रकार “अरिष्टनेमि” का अर्थ हानि रहित नेमि वाला, त्रिपुरवासी असुर, पुरुजित्सुत और श्रौतो का पिता कहा गया है । किन्तु शतपथब्राह्मण में अरिष्ट का अर्थ अहिंसक है और “अरिष्टनेमि” का अर्थ अहिंसा की धुरी अर्थात् अहिंसा के प्रवर्तक है । अर्हव्, वृषभ और ऋषभ को वैदिक साहित्य में प्रशस्त कहा गया है । वृष को धर्मरूप ही माना गया है । जैनागमों में ऋषभदेव धर्म के आदि प्रवर्तक कहे गये हैं । अन्य देश-विदेशों की मान्यताओं एव उनकी आचार विचार पद्धति से इस की पुष्टि होती है । कहीं यह वृषभ “धर्म-ध्वज” के रूप में, कहीं ऋषिदेवता के रूप में और कहीं “वृषभध्वज” के रूप में पूजे जाते हैं । कहीं यह आदिनाथ है तो कहीं आदि धर्मप्रवर्तक और कहीं परमपुरुष के रूप में वर्णित हैं । बृहस्पति की भाँति अरिष्टनेमि की भी सत्तुति की गई है ।^७

३ एन्शियेन्ट इण्डिया एण्ड डिस्क्राइड वाइ मेगस्थनीज एण्ड अर्रियन, पृ० ६७-६८ ।

४ ऋग्वेद २।३३।१०, २।३।१, ३, ७।१८।२२, १०।२।२, ६६ ७ ।
तथा—१०।८।५।४, ऐआ० ५।२।२, शा १५।४, १८।२, २३।१, ऐ० ४।१०

५ ३।४।१।३-६, तै० २।८।६।६, तैआ० ४।५।७, ५।४।१० आदि ।

६ ऋग्वेद ४।५।८।३, ४।५।१, १०।१६।१

७ स्वस्ति न इन्द्रो वृद्धश्रवा : स्वस्ति न पूषा विश्ववेदा ।
स्वस्ति नस्तार्क्ष्यो अरिष्टनेमि स्वस्ति नो बृहस्पतिर्दधानु ।

वैदिक युग में पणि और व्रात्य आर्हत धर्म को मानने वाले थे। पणि भारतवर्ष के आदि व्यापारी थे। वे अत्यन्त समृद्ध और सम्पन्न थे। धन में ही नहीं ज्ञान में भी बड़े-बड़े थे। इसलिए यज्ञपरायण सस्कृति को नहीं मानते थे। वे ब्राह्मणों को हवि, दक्षिणा-दान नहीं देते थे। देश का लगभग सभी व्यापार उनके हाथों में था। वे कारवां बनाकर अरब और उत्तरी अफ्रीका को जाते थे। वाद में चीन तथा अन्य देशों से भी पणि लोगो ने व्यापारिक सवध स्थापित कर लिये थे। पणि या पणिक ही आगे चल कर वणिक बन गये जो आज बनिया रूप में जाने जाते हैं।

व्रात्य आर्य तथा क्षत्रिय थे। इन्हें अब्राह्मण-क्षत्रिय कहा गया है। ये ब्रह्म-ब्राह्मण तथा यज्ञ-विधान आदि को नहीं मानते थे। किन्हीं विद्वानों के अनुसार ये दलित और हीनवर्ग के थे—यह ठीक प्रतीत नहीं होता, क्योंकि पचविंशब्राह्मण में (१७-१) में व्रात्यो के लिए यज्ञ का विधान किया गया है। वस्तुतः व्रात्य लोग व्रतो को मानते थे। अर्हन्तो (सन्तो) की उपासना करते थे और प्राकृत बोलते थे। उनके सन्त और थोड़ा ब्राह्मण सूत्रों के अनुसार ब्राह्मण और क्षत्रिय थे।^८ अथर्ववेद में “व्रात्य” का अर्थ घूमने वाला साधु है। व्रात्यकाण्ड में पूर्ण ब्रह्मचारी को “व्रात्य” कहा गया है।^९ इससे भी व्रतो की पूजा करने वालों की पुष्टि होती है। अथर्ववेद में व्रात्य की भांति “महावृष” भी एक जाति कही गई है।^{१०} महावृष लोग आर्य जाति के कहे गये हैं। जो भी हो, इससे यह पता लग जाता है कि वैदिक काल में ब्राह्मणविरोधी जातियाँ भी थी जो प्राकृतिक नियमों से सृष्टि का वर्तन-प्रवर्तन मानती थी। वस्तुतः यह अध्यात्मवादी परम्परा थी जो आत्मा को सर्वश्रेष्ठ मानती थी और यह कहती थी कि जब आत्मा ही सर्वोपरि है तो अलग से ब्रह्म या ईश्वर को मानने की क्या आवश्यकता रह जाती है? यद्यपि वैदिक युग में ब्राह्मण जाति की प्रधानता थी पर उस समय साध्यों का पूरे समाज पर पूर्ण प्रभाव और नियन्त्रण कहा जाता है। प्राग्वैदिक साध्यों को देवद्रोही कहा जाता था। ये ससार की रचना प्राकृतिक नियमों से मानते थे।^{११} परन्तु प्रत्येक युग-युग में समय-समय पर संघर्ष हुए और उस संघर्ष का परिणाम ब्रह्मवाद की स्थापना में परिलक्षित हुआ।^{१२} ज्यों-ज्यों युग चलते गये, त्यों-त्यों यह अन्तर अधिक बढ़ता गया और विभिन्न सम्प्रदाय एवं धार्मिक विचार-क्रान्तियों का जन्म तथा विकास होता गया। इस प्रकार यह एक ही परम्परा विभिन्न केन्द्रों में विकासशील रही है और सामाजिक तथा राजनैतिक कारणों से इसके विविध रूप कहे जा सकते हैं। परन्तु आर्हत और बार्हत दोनों ही एक परम्परा के दो प्रारम्भिक मुख्य केन्द्र-विन्दु हैं जिनके चिन्ह आज भी परिलक्षित होते हैं।

भारतीय धर्म और सस्कृति के इतिहास में आर्हत धर्म एवं श्रमण सस्कृति का महत्वपूर्ण योग रहा है। सहस्र शताब्दियों से प्रचलित इस धर्म और सस्कृति ने देश-विदेशों के हार्द को प्रभावित किया है जिसके चिन्ह आज भी विविध रूपों में लक्षित होते हैं। सहस्रो वर्षों से भारत और बेबीलोन, ईरान, एजिप्टिक, अफ्रीका आदि देशों से व्यावसायिक और सांस्कृतिक सन्ध बने हुए हैं। इन देशों में धर्म और

८ मैकडानल और कीथ वैदिक इण्डेक्स, दूसरी जिल्द, १९५८, पृ० ३४३।

९ सूर्यकान्त वैदिक कोश, वाराणसी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९६३

१० अथर्ववेद ५-२२, ४-५. ८।

११ देवदत्त शास्त्री चिन्तन के नये चरण, पृ० ६७-६८।

१२ वही, पृ० ६६।

संस्कृति का प्रचार करने वाले अधिकतर श्रमण साधु और बौद्ध भिक्षु थे। मैगस्थनीज ने अपनी भारत-यात्रा के समय में दो प्रकार के दार्शनिकों का उल्लेख किया है। ब्राह्मण और श्रमण उस युग के प्रमुख दार्शनिक थे।^{१३} उस युग में श्रमणों को बहुत आदर दिया जाता था। कालब्रुक ने जैन सम्प्रदाय पर विचार करते हुए मैगस्थनीज द्वारा उल्लिखित श्रमण सम्बन्धी अनुच्छेद को उद्धृत किया है और बताया है कि जिन और बुद्ध के धार्मिक सिद्धान्तों की तुलना में अन्धविश्वासी हिन्दू लोगों का धर्म और सस्थान आधुनिक है।^{१४} मैगस्थनीज ने श्रमणों के सम्बन्ध में जो विवरण दिया है उसमें कहा गया है कि वे वन में रहते थे। सभी प्रकार के व्यसनो से अलग थे। राजा लोग उनको बहुत मानते थे और देवता की भाँति उनकी स्तुति एवं पूजा करते थे।^{१५} रामायण में उल्लिखित श्रमणों से भी इसकी पुष्टि हो जाती है। टीकाकार भूषण ने श्रमणों को दिगम्बर कहा है।^{१६} सम्भव है कि उस समय दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों प्रकार के साधु रहते हों और वस्त्र के रूप में वल्कल परिधानों को धारण करते हों, जैसा कि मैगस्थनीज ने लिखा है। ब्राह्मण साहित्य में भी श्रमणों का उल्लेख मिलता है।^{१७} किन्तु इस पर अधिकतर विद्वान् मीन हैं।

रामायण की टीका में जिन वातवसन मुनियों का उल्लेख किया गया है वे ऋग्वेद में वर्णित वातरशन मुनि ही ज्ञात होते हैं। उनका विवरण उक्त वर्णन से मेल भी खाता है।^{१८} केशी मुनि भी वातरशन की श्रेणी के थे।^{१९} वातरशन मुनि उत्कृष्ट कोटि के मुनि थे जो निर्ग्रन्थ साधु थे। ज्ञान, ध्यान और तप में वे सबसे बड़े माने जाते थे। श्री बाहुबलि ने भी इसी प्रकार की तपश्चर्या की थी। तप ही इनकी एक मात्र चर्या रह जाती थी। ब्राह्मण साहित्य में—मुख्य रूप से तैत्तिरीय आरण्यक में इनका विस्तृत उल्लेख मिलता है। कई स्थलों पर इनकी स्तुति की गई है।^{२०} इस प्रकार जैनधर्म आर्हत और श्रमण नाम से प्राचीन काल में प्रचलित रहा है। अर्हत् के उपासक आर्हत कहे गये हैं जो आगे चलकर जिन के अनुयायी जैन हो गये। किन्तु यह श्रमण गन्द बराबर प्रचलित रहा है और महावीर को श्रमण होते देख कर बुद्ध को मानने वाले गौतमबुद्ध को “महा-

१३ एन्शियेन्ट इण्डिया एज डिस्क्राइब्ड बाय मैगस्थनीज एण्ड एरियन, कलकत्ता, १९२६,

१४ वही, पृ० १०१-१०२।

पृ० ६७-६८।

१५ ट्रान्सलेशन आव द फ्रेग्मेन्ट्स आव द इण्डिका आव मैगस्थनीज, वान, १८४६, पृ० १०५।

१६ “नाथवन्त” दासा : शूद्रादय इति यावत् श्रमणा दिगम्बरा “श्रमणा वातावसना” इति निघण्टुः। यद्वा “चतुर्थमाश्रम प्राप्ता श्रमणा नाम ते स्मृता” इति स्मृतिः”।

—गोविन्दराजीयरामायणभूषण।

१७ ग० १४।७।१।२२, तैआ० २।७।१

१८ “वातरशना. वातरशनस्य पुत्रा मुनयः अतीन्द्रियार्थदर्शिनो जूतिवातजूतिप्रभृतयः पिशगाः पिशगानि कपिलवर्णानि मला मलिनानि वल्कलरूपाणि वासांसि वसते आच्छादयन्ति।”

१९ वही, १०।१३५।७

—सायण भाष्य, १०।१३६।२

२० तैआ० १।२१।३, २३।२, २४।४, ३१।२७. १।



श्रमण" कहने लगे।^{२१} परन्तु जैन परम्परा में "श्रमण" शब्द अपने मूल रूप में आज तक सुरक्षित है।^{२२} वस्तुतः ब्राह्मण साहित्य के अध्ययन से यह निश्चित हो जाता है कि श्रमणों की अपनी परम्परा रही है जो पुराणकाल तक और तब से अब तक अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित है। श्री मद्भागवत में मेरुदेवी (मरुदेवी) तथा नाभि राजा के पुत्र भगवान् ऋषभदेव वातरशन श्रमणों के धर्मप्रवर्तक कहे गये हैं।^{२३} और उन्हें "योगेश्वर" कहा गया है।^{२४} इसी प्रकार अन्य पुराणों में भी आर्हत धर्म का उल्लेख मिलता है जिसे कहीं-कहीं जैनधर्म कहा गया है। पद्मपुराण, विष्णु पुराण, स्कन्द और शिव पुराणों से आर्हत परम्परा की पुष्टि होती है। इन पुराणों में जैनधर्म की उत्पत्ति तथा विकास के सवध में कई आख्यान भी मिलते हैं। मत्स्य-पुराण में स्पष्ट रूप से उल्लिखित है कि जिनधर्म वेदबाह्य है जो वेदों को नहीं मानता।^{२५} इससे यह तो पता लग ही जाता है कि जिस युग में वेदों की सृष्टि हुई थी उस समय आर्हत लोग वेद विरोधी थे और तभी से वेदविरोधी धर्म के रूप में उनका स्मरण एवं उल्लेख किया जाता रहा, क्योंकि किसी वैचारिक क्रान्ति के सन्दर्भ में ही अपने आप को पुराना मानने वाले इस प्रकार का नाम देने आये हैं। किन्तु इससे जैनधर्म की प्राचीनता पर और भी प्रकाश पड़ता है। सत्तेन में— तीर्थङ्कर पार्श्वनाथ के समय तक यह आर्हत धर्म के नाम से ही प्रचलित था। बौद्धग्रन्थों तथा अशोक के शिलालेखों में यह "निगठ" के नाम से प्रसिद्ध रहा और इण्डो-ग्रीक तथा इण्डो-सीथियन के युग में "श्रमण" धर्म के नाम से देश-विदेशों में प्रचारित रहा। पुराण-काल में यह जिन या जैनधर्म के नाम से वित्याग हुआ और तब से यह इसी नाम से सुप्रसिद्ध है। जैनागम तथा शास्त्रों में इस के जिनशासन, जैनतीर्थ, स्याद्वादी, स्याद्वादवादी, अनेकान्तवादी, आर्हत और जैन आदि नाम मिलते हैं। देश के विभिन्न प्रान्तों में समय समय पर यह भिन्न नामों से प्रचलित रहा है। जिस समय दक्षिण में भक्ति-आन्दोलन जोर पकड़ रहा था, उस समय वहाँ पर यह भव्यधर्म के नाम से प्रसिद्ध था। पंजाब में यह "भावादास" के नाम से प्रचलित रहा।^{२६} तथा "सरावग-धर्म" के नाम से आज भी राजस्थान में प्रचलित है। गुजरात में और दक्षिण में यह अलग अलग नामों से प्रचलित रहा है। और इस प्रकार आर्हत, वातवसन या वातरशन श्रमण से लेकर जिनधर्म और जैनधर्म तक की एक बृहत् तथा अत्यन्त प्राचीन परम्परा प्राप्त होती है।

२१ सम्बुद्ध कुरुणाकूचं सर्वदर्शी महाबल ।
विश्वबोधो धर्मकाय सगुप्ता हंसुनिश्चित ॥
व्यामामो द्वादशाख्यश्च वीतराग सुभाषित ।
सर्वार्थसिद्धस्तु महाश्रमण कलिशासन ॥ त्रिकाण्डशेष, १, १०-११ ।

२२ मुमुक्षु श्रमणो यति ।—अभिधानचिन्तामणि, १, ७५ ।

२३ "नामे. प्रियचिकीर्षया तदवरोधायने मेरुदेव्या धर्मात् दर्शयितुकामो वातरशनानां श्रमणानामृषीणामूर्ध्वमन्थिना शुक्लया तनुवावततार ।"—श्री मद्भागवत, ५, ३१, २०

२४ "भगवान्ऋषभदेवो योगेश्वर प्रहस्यात्मयोगमायया स्ववर्षमजनाम नामाभ्यवर्षत् ।" वहीं, ५, ४१-

२५ गत्वा थ मोहयामास रजिपुत्रान् बृहस्पति ।

जिनधर्म समास्थाय वेदबाह्य सवेदवित् । मत्स्यपुराण, २४।४७

२६ डा० ज्योति प्रसाद जैन जैनजन्म द ओल्डेस्ट लिविंग् रिर्लीजन, पृ० ६२ ।

जैन पुरातत्व से भी अनेक ऐतिहासिक तथ्य प्राप्त होते हैं जो धर्म की प्राचीनता पर प्रकाश डालते हैं। यद्यपि मोहन-जोदड़ो और हड़प्पा की खुदाई में प्राप्त मूर्तियों के सत्रध में अभी तक निश्चय रूप से नहीं कहा जा सका है कि वे जिन हैं या शिव, किन्तु कालीबंगा के उत्खनन से यह रहस्य स्पष्ट हो जाता है कि उस युग में भी जैनधर्म का प्रचार उत्तर-पश्चिम भारत में रहा है। उपलब्ध जैन मूर्तियाँ ई० पू० ३०० तक प्राचीन कही जाती हैं। मौर्यकालीन कुछ-मूर्तियाँ पटना संग्रहालय में सुरक्षित हैं।^{२७} इसी प्रकार लगभग प्रथम ई० पू० से जैन चित्रकला के स्पष्ट निदर्शन मिलने लगते हैं। पुरातन शिलालिपि में वीर नि० ८४ का सर्वप्राचीन सवत् सूचक लेख मिलता है। मथुरा के जैनलेख तो अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं जिनके आधार पर डा० हर्मन जेकोबी ने जैनागमों की प्राचीनता सिद्ध की है।^{२८} ससार की प्राचीन लिपि एवं कला की भाँति श्रमण सस्कृति एवं कला में सूक्ष्म भावों का अंकन करने के लिए प्रतीक शैली की परम्परा प्रचलित रही है। मूर्ति निर्माण में, चैत्य या मन्दिरों की रचना में, सिद्ध-यंत्रों तथा चित्रों की कला में यह प्रतीक शैली अन्तर्गत रहस्यमय रूप से अभिव्यक्त हुई है। यही नहीं, जैन-साहित्य में भी यह परम्परा सुरक्षित है। यदि इसका भलीभाँति अध्ययन किया जाये तो इसकी प्राचीनता के अन्य प्रमाण भी स्पष्ट रूप से मिल सकते हैं। शिलालेखों से प्राप्त प्रमाणों के आधार पर अब तीर्थङ्कर नेमिनाथ की ऐतिहासिकता भी निश्चित हो गई है। क्योंकि प्रभास-पट्टन का एक प्राचीन ताम्र-पत्र प्राप्त हुआ है जिसका अनुवाद डा० प्राणनाथ विद्यालंकार ने किया है। उससे वेवीलोन के राजा नेवुचन्दनेजर के द्वारा सौराष्ट्र के गिरिनार पर्वत पर स्थित नेमि मन्दिर के जीर्णोद्धार का उल्लेख है। वेवीलोन के राजा नेवुचन्दनेजर ने प्रथम का समय ११४० ई० पू० और द्वितीय का ६०४-५६१ ई० पू० के लगभग कहा जाता है। उस राजा ने अपने देश की उस आय को जो उसे नाविकों से कर द्वारा प्राप्त होती थी, वह जूनागढ़ के गिरिनार पर्वत पर स्थित अरिष्टनेमि की पूजा के लिए प्रदान की थी।^{२९} इसी प्रकार अन्य बौद्ध यात्रियों के उल्लेखों से भी जैनधर्म की प्राचीनता पर प्रकाश पड़ता है। यूनान और मिश्र के दार्शनिकों ने भी श्रमण सन्तों का उल्लेख किया है और उनका प्रभाव स्वीकार किया है।

जैनधर्म के मुख्य चार सिद्धान्त कहे जा सकते हैं—अहिंसा, आत्मा का अस्तित्व एवं पुनर्जन्म, कर्म तथा स्याद्वाद। अहिंसा एक व्यापक तथा सर्वमान्य सिद्धान्त है। जैनधर्म का यह मूलभूत सिद्धान्त है—‘अहिंसा परमो धर्मः, यतो धर्मस्ततो जयः’। श्रमण सस्कृति का यह प्राण-तत्त्व है। इसमें व्यक्ति और समाज की सजीवनी शक्ति निहित है। वस्तुतः मानव का मूल धर्म अहिंसा है। अहिंसा व्यक्ति की भीरुता, शिथिलता या समाज के भय का परिणाम न होकर मोह की अनासक्ति और सच्चरित्र एवं शील की राष्ट्रव्यापिनी शक्ति है जो प्रेम और शान्ति को जन्म देती है। जिससे करुणा तथा दया का संचार होता है। और जो समाज कल्याण के लिए अमोघ शक्ति है। इसलिए अहिंसा हमें कायर और डरपोक नहीं बनाती। वह हमें मोह और क्षुद्र स्वार्थों को जीतने के लिए प्रेरित तथा उत्साहित करती है। उसमें

२७ मुनि कान्तिसागर श्रमण सस्कृति और कला १९५२, पृ० २४।

२८ वही, पृ० ८०।

२९ देखिए, “अनेकान्त” वर्ष ११, किरण १ में प्रकाशित बाबू जयभगवान, वी० ए० एडवोकेट का मोहनजोदड़ो-कालीन और आधुनिक जैन सस्कृति शीर्षक लेख, पृ० ४८।

क्षात्रधर्म का दम एव तैज है। जैनों ने व्यवहार में ऐसी अहिंसा का सर्वथा विरोध किया है जो डर के मारे अपने या दूसरे के प्राण लेने का पाठ सिखाती हो। जैनधर्म के सभी तीर्थङ्कर क्षत्रिय एव राजपूत थे। अधिकतर तीर्थंकर इक्ष्वाकु वंश में उत्पन्न हुए थे। अपने जीवन में उन्होंने कई युद्ध किए। चन्द्रगुप्त मौर्य, मम्प्रति, न्वारवेल, अमोघवर्ष, चेटक, श्रेणिक, शिवकोटि तथा कलचुरि, गग और गण्डकूट वंश के अनेक राजा जैन थे। चन्द्रगुप्त, विम्बसार, अजातशत्रु, उदयन, महापद्म, विन्दुसार और अशोक को जैन तथा बौद्ध परम्पराएँ अपना मनावलम्बी मानते हैं। जो भी हो, इसमें स्पष्ट है कि ज्ञात, अज्ञात न जाने कितने सम्राट और राजा हुए जिन्होंने युद्ध और अहिंसा का मफलता से संचालन किया था।

जैन शास्त्रों में हिंसा के सकल्पी, विगोधी, आरम्भी और उद्यमी—ये चार भेद किए गए हैं। यह हिंसा के स्थूल भेद हैं। इनका मूल है—प्रमाद पूर्वक कार्य न करना, सावधानी रखना।³⁰ और यही आगे चल कर द्रव्य रूप और भावरूप भेदों से हिंसा मुख्य रूप में दो कोटियों में विभक्त हो जाती है। आचार्य कुन्दकुन्द ने भावपक्ष की मुख्यता को लेकर स्पष्ट रूप से कहा है कि जीव का घात हो या नहीं, यदि असावधानी से प्रवृत्ति की गई है तो निश्चय में वह हिंसा है और सावधानी से प्रवृत्ति करने वाले में यदि कदाचित् प्राणी का घात भी हो जाये तो उसे हिंसा के निमित्त का वन्ध नहीं होता।³¹ वस्तुतः अच्छे और बुरे भावों पर जीवन की नींव टिकी हुई है। जीव को जैमा अन्न और जल मिलता है वंसा ही उसका निर्माण होता है। भाव और प्रवृत्ति जीवन में अन्न और जल की भाँति पोषक तत्व हैं जिनसे धर्म की संरचना होनी है, धर्म का विग्रह जन्म लेता है।

अहिंसा का सभी धर्मों में महत्व वर्णित है। भारतीय संस्कृति तो मूलतः अहिंसानिष्ठ रही है। वाल्मीकि ने भी अपनी रामायण में अहिंसा का आचरण करने वाले मुनियों को पूज्य तथा श्रेष्ठ कहा है।³² वस्तुतः अहिंसा की उपस्कारक श्रमण-संस्कृति थी जिसने सूक्ष्म से सूक्ष्म अहिंसा का निरूपण एवं निर्वचन किया है और समस्त धर्म रूपों को अहिंसा की व्यापक व्याख्या में समाहित कर लिया। यदि हम विभिन्न संप्रदायों एवं धर्मों का इतिहास देखें तो स्पष्ट हो जायगा कि किसी न किसी रूप में सभी हिंसा

३० प्रमत्तयोगात्प्राण व्यपरोपणं हिंसा । -तत्त्वार्थसूत्र, ७।८

३१ मरुदु व जियदु व जीवो अयदाचारस्स णिच्छिदा हिंसा ।

पयडस्स णत्थि बन्धो हिंसामत्तेण समिदस्स ॥ प्रवचनमार, ३।१७

३२ धर्मो रता मत्पुरुषै समेतास्तेजस्विनो दानगुणप्रधाना ।

अहिमका वीतमलाश्च लोके भवन्ति पूज्या मुनय प्रधाना ॥ वाल्मीकि रामायण, १०।६३

तथा—

अहिंसासत्यमस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रह ।

एतत् सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्यं ब्रवीन्मनु ॥

धनतृप्तमश्या गति मित्रस्य याया पथा ।

अस्य प्रियन्धु शर्मण्यहिंसानस्य मश्चिरे ॥ ऋग्वेद, ५।६४।३

लोक में व्याप्त रहता है। और इसलिए कर्मवाद में ईश्वर का कोई स्थान नहीं है। कम ही ईश्वर का स्थान पर माना जा सकता है। यद्यपि ससार के कार्य किमी न किसी कारण से उद्भूत होते हैं पर जिनका कारण प्रतीत नहीं होता, जो विभिन्न विषयों के जनक हैं और जिनका स्पष्ट अनुभव होता है वे सब किसी अलौकिक शक्ति से उत्पन्न न होकर कर्मों में उत्पन्न होते हैं। ससार की विभिन्न विषमताओं का कारण कर्म है। कर्म ही मूलभूत विषमताओं के मूल में है। कर्म जन्म-जन्मान्तरो के चक्र के रूप में विभिन्न मानसिक प्रक्रियाओं की सृष्टि करता रहता है। और इस प्रकार जैनधर्म का कर्मवाद ईश्वर का स्थान ग्रहण कर लेता है। जैनधर्म में कर्मों के विभिन्न भेदों तथा विविध अवस्थाओं का गणित के आधार पर विस्तृत एवं सूक्ष्म विवेचन मिलता है। और कर्मों में अलग होने का उपाय तप कहा गया है। जिस समय में जिस प्रकार का तप सम्पादित हो जाता है वह अशुद्ध तथा विकृत भाव अलग हो जाता है। इसे हा पारिभाषिक शब्दावली में “निर्जरा” कहते हैं।^{३३} और जहाँ न इन्द्रियाँ हैं, न उपसर्ग (मिलने वाला कण्ट) है, न मोह है, न आश्चर्य, न निद्रा, न प्यास और न भूख ही, वहाँ निर्वाण होता है।^{३४} वास्तव में निर्वाण वही स्थिति है, जिसमें मुख-दुःख की अनुभूति नहीं होती, केवल अतीन्द्रिय निर्वाण अलौकिक आनन्द प्राप्त होता है।

स्याद्वाद जैनो का दार्शनिक सिद्धान्त है। इसमें विभिन्न दृष्टिकोणों से पदार्थ की सत्यता का व्याख्यान किया जाता है। वस्तुतः जड़ और चेतन सभी में अनेक धर्म विद्यमान हैं। उन सब का एक साथ कथन नहीं किया जा सकता। विवक्षा के अनुसार एक समय में किसी एक की मुख्यता लेकर कथन किया जाता है। उसको दार्शनिक शब्दावली में “कथञ्चि अपेक्षा” से कहा जाता है जिसका दूसरा नाम अपेक्षावाद भी है। अपेक्षावाद का यह सिद्धान्त दार्शनिक मतवादों के आग्रह को शिथिल करता है और जीवन का यथार्थ दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न रूपों में हमारे सामने प्रस्तुत करता है। अपेक्षाओं के आधार पर किया जाने वाला कथन किन्हीं दृष्टिकोणों (नयों) की अपेक्षा रखता है। जैनागमों में सात दृष्टिकोणों को सात भगिमाओं के साथ प्रस्तुत किया गया है। जो इन दृष्टिकोणों को समझे बिना स्याद्वाद को समझने का प्रयत्न करते हैं उन्हें यह सणयवाद जान पड़ता है। यथार्थ में स्याद्वाद सणयवाद न होकर समन्वयवाद कहा जा सकता है जिसमें विभिन्न धर्मों की दृष्टियों को कथञ्चित् रूप में, किसी अपेक्षा से व्यवहार में या निश्चय में सत्य स्वीकार किया गया है। स्वयं तीर्थङ्कर महावीर स्वामी वैर-विरोध को हिंसा मानते थे। वे सत्य को सत्य के रूप में ही देखना और कहना चाहते थे। इसलिए उन्होंने वस्तु का त्याग किया। मनुष्य की वास्तविक अवस्था को प्राप्त कर आध्यात्मिक उत्क्रान्ति की और सब में समताभाव का प्रचार किया। यह वैर-विरोधमूलक समन्वयवादिनी वह दृष्टि थी जो अनेक केन्द्र बिन्दुओं पर एक वस्तु का विचार कर उसकी वास्तविकता को परखती थी। क्योंकि सत्य अखण्ड होता है। शब्दों के नीमित घेरे में उसके अनन्त गुणों की व्याख्या संभव नहीं है। किन्तु उसके केन्द्र में व्याप्त मुख्य बिन्दु

३३ जह कालेण तवेण य भुत्तरस कम्मपुगल जेण ।

भावेण सड्ढि रोया तस्मइण चेदि णिज्जरा दुविहा ॥ द्रव्यसंग्रह, ३६

३४ णवि इ दियउवमग्गा णवि मोहो विम्हियो ण णिहा य ।

ए व तिप्पहा ऐव झुहा तत्तेव य होड णिच्चास्स ॥ नियमसार, १८०

को अलग-अलग तथा समाहार रूप में समझ कर उसकी अखण्डता का बोध किया जा सकता है । जब तक वस्तु के अनन्त तथा विभिन्न अवयवों का एव उसके रूपों का ज्ञान नहीं होता, तब तक न तो विश्लेषण ही किया जा सकता है और न उसका सामासिक कथन ही किया जा सकता है । इस प्रकार स्याद्वाद सत्य तक पहुँचने की वह पद्धति है जो जीवन को आत्मा के आन्तरिक व्यापारों से जोड़ती है और जिसमें बाहरी तथा भीतरी जीवन की एक प्रणाली समाहित है जो विविध दृष्टियों को एक केन्द्र में स्थापित कर वस्तु की सत्यता का निर्वचन करती है । सच यह है कि वस्तु को किसी धर्म विशेष के साथ मानना ऐकान्तिक है । और इस एकान्त का परिहार अनेकान्त के बिना सम्भव नहीं जान पड़ता । विभिन्न नयों एव दृष्टिकोणों से एक ही वस्तु को समझने पर उसकी सचाई समझ में आती है । आचार्य समन्तभद्र ने “आत्म-मीमांसा” में तो यहाँ तक कह दिया है कि निरपेक्ष नय मिथ्या होते हैं और सापेक्ष नय वस्तु को सिद्ध करने वाले होते हैं । जीवन का यह दृष्टिकोण सापेक्षिक एकान्तवाद या अनेकान्त-वाद से प्राप्त हो सकता है जो जैनधर्म के मूलभूत रहस्य को प्रकट करता है ।

तीर्थङ्कर महावीर के लिए स्याद्वाद कोई नया सिद्धान्त नहीं था । यह तो बहुत पहले से ही चला आ रहा था । वैदिक युग में विभिन्न दार्शनिक मतवाद थे । ऋग्वेद से पता लगता है कि साध्यों का मूल सिद्धान्त सद्वाद, असद्वाद, सदासद्वाद, व्योमवाद, अपरवाद, रजोवाद, अग्निवाद, आदर्शवाद, अहोरात्रवाद और सशयवाद इन दस सिद्धान्तों पर आधारित था ।^{३५} सदानन्दवाद का सिद्धान्त बहुत ही व्यापक रहा है । दार्शनिक जगत् में किसी ने सत् को स्वीकार किया और किसी ने असत् को । ऋग्वेद के ऋषि “एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति” का उद्धोष करते हैं । वस्तुतः विश्व की व्याख्या करने के लिए विविध मतवादों की दार्शनिक भूमिका पर सृष्टि हुई जिनका समाहार स्याद्वाद की सप्त भगियों में लक्षित होता है जिसे ‘सप्तभगी स्याद्वाद’ कहा जाता है ।

इस प्रकार वैदिक काल से और उसके भी पहले से जैनधर्म अविच्छिन्न रूप से प्रवाहित चला आ रहा है । यह आर्यों की यज्ञपरायण सस्कृति से पृथक्, पर आर्य सस्कृति की परम्परा को ही प्रदर्शित करती है जिसमें भारतीय आचार-विचार तथा गरिमा के उत्कृष्ट रूपों का समाहार मिलता है । वास्तव में यह धर्म और सस्कृति तप पूत अहिंसा मूलक है जो अपनी विशिष्टताओं के कारण देश-विदेशों में समादृत रहा है और जिसमें जीवन की निश्चल एवं शान्त प्रकृति के दर्शन उपलब्ध होते हैं ।

KAUTILYA ON WAR

The *Kautilya Arthaśāstra* deals with war as one of the instruments of foreign policy. The ideal set before the ruler in this text is that of conquest and of establishment of suzerainty over the *cakravartī-Kṣetra*, that is the whole of the Indian sub-continent. For achieving this objective, the adoption of a policy of war may often be necessary. Kautilya therefore, describes at length how an offensive war should be successfully conducted. At the same time he also explains in detail how the victim of aggression should endeavour to save himself.

Normally the policy of war is the culmination of a policy of hostility (*viśraha*) towards another state. It is, however, regarded as conceivable that in certain circumstances war may be undertaken even against a state with which one is at peace (*samāhi*) at the time. The adoption of a policy of aggressive war results in *yāna*, a military expedition against an enemy (7.4.14, 18)¹.

The *Arthaśāstra* recommends that a number of factors must be taken into careful consideration before deciding to undertake a military campaign against some enemy. These are principally (1) the relative strength of the two parties between whom the fighting is to take place, (2) the nature of the terrain where it is likely to take place and (3) the season when it is planned to take place. The strength of a state lies in three things—(i) resources in the form of the armed forces and finances needed to keep them going (*prabhavasakti*); (ii) the personal energy and drive of the rulers of the state (*utsāhasakti*); and (iii) capacity to arrive at right decisions after careful deliberation together with skill in the use of diplomacy (*mantrasakti*). A state contemplating a military campaign against another state, must satisfy itself about its own superiority in these respects, especially in the matter of *mantrasakti* (9.1.14–15).

Besides, the state must calculate beforehand the gains likely to be obtained and the losses likely to be suffered in the course of the campaign as well as the expenses that would be necessary for its successful conclusion. It is only when the gains expected far outweigh the likely losses and expenses that a military campaign is recommended (9.4.3).

1. The references in brackets are to the new edition of the *Kautilya Arthasastra* published by the Bombay University.

Moreover, it is essential to take certain precautions before the start of the campaign. It is necessary to see that no troubles arise in the rear while the bulk of the armed forces, with the ruler at their head, are campaigning away from home. The troubles may be caused by some state dignitaries rising in revolt against the ruler when the latter is absent from the state. They might also join hands with some other enemy of the state to seize the kingdom. The text describes at great length—in four chapters, (9.3, 9.5-7)—how the possibility of such revolts and troubles in the rear should be foreseen and steps taken to prevent them from arising, before one leaves the home state on a military expedition. It is recommended that generally one-third or one-fourth of the armed forces raised for the campaign should be left behind in the kingdom for this purpose (9.1.34). A regent, *sūnyapāla* should be appointed in over-all charge of the state, who is to see to it that no troubles arise during the ruler's absence (9.3.10).

Preparations for the campaign are to start with the mobilisation of the necessary troops and their proper equipment. As is well-known, the army in ancient India consisted of four kinds of fighting forces : elephants, chariots, cavalry and infantry. Again from another point of view, the state may have at its disposal six kinds of such forces: hereditary troops, hired troops, banded troops, the troops of an ally, the troops of an enemy (conquered from him) and forest troops. The general principle regarding the raising of troops for a campaign is that they must be such as would be able to overcome easily the forces which the enemy in question may have at his disposal at the time (9-2-25).

As to the equipment of the troops, the *Arthashastra* enumerates a large number of weapons and armours. It mentions spears and lances of various types and sizes, bows and arrows, swords, etc. as well as a large number of machines, *yantras*. These latter seem to have been mainly useful for assault on a fortified place or for defending such a place. Shields, coats of mail and armours of various types are also mentioned (Ch. 2.18). Besides, accoutrements and ornaments for elephants, horses and chariots are also referred to (2.32.12-15; 2.30.42; 2.33.6).

The text naturally lays emphasis on the training of the armed forces. Different *adhyaksas* or superintendents are to be in charge of the four types of troops, responsible for their care, training and equipment. The duties of the *adhyaksas* in charge of horses and elephants are particularly described at great length (Chs. 2.30-33). It is laid down that every day at sunrise except on holidays all the four types of fighting forces should carry out exercises in their respective modes of fighting, and that the ruler himself should inspect the various units and observe their fighting qualities at frequent intervals (5.3.35-36). In fact, in the king's daily routine a part of every day is reserved for the inspection of troops (1.19.15). It is clear that such training and inspection is meant to be carried out even during peace time.

A very important consideration is the loyalty of the troops to the ruler. It is recommended that spies, prostitutes, actors, singers and so on in secret service should be on the look-out for any signs of disaffection among the troops. Trusted army commanders are also expected to keep a watch over men in their charge (5.3 47). It may be presumed that any one suspected of disloyalty would be severely dealt with. Deserters from the army when it is mobilised and assembled in the camp are to be imprisoned (10 1 16).

There is some confusion regarding the position of the *senāpati*. Ordinarily, he is the highest officer in the army. He is expected to be an expert in all kinds of warfare and able to use appropriate tactics on the battle-field and he is apparently to be in command of all the troops on the battle-field (2 33 9-11). However, in the war chapters in one place the *senāpati* appears subordinate to the *nāyaka*, who has ten *senāpatis* under him (10 6 45). This *senāpati* is a junior officer and therefore different from the usual dignitary of that name. The confusion may be due to a difference in the sources utilised in this text.

When full precautions have been taken and preparations completed for a military expedition, the ruler is advised to set up a base camp. This is to be a strongly fortified encampment with a rampart and a moat all round (10. 1. 1). It is obvious that such a camp can be set up in one's own territory, not in that of the enemy against whom the war-like preparations are made. The setting up of such a camp would clearly take a long time and that would certainly alert the enemy against whom the expedition is contemplated. Presumably, however, steps for defending his territory likely to be taken by him would not be such as to deter the would-be-conqueror. It is noteworthy that the encampment, where the troops would be staying for quite some time, is to provide not only for traders, but also for prostitutes (10 1. 10).

A very unethical practice is suggested at one place for cheating the soldiers of their due wages. It is stated that at the time of the start of the expedition secret agents disguised as traders should offer to the soldiers goods at double the regular price, to be paid, however, only at the end of the campaign. The soldiers are apparently expected to agree to the double price (to be paid only later) hoping that they would in the meanwhile acquire booty during the campaign. The purpose of this procedure is said to be the disposal of state goods lying in the stores as well as the recovery of the wages paid to the soldiers (5 3 42-44). It is clear that the proceeding recommended is extremely unfair to those who are ready to risk their lives for the ruler and the state.

For starting on an expedition there are certain appropriate seasons, depending on the likely duration of the campaign in view. For a campaign of long duration the month of Mārgasirsa is recommended for starting when the yet unharvested monsoon

crops on the enemy's lands can be utilised. The month to start on a short campaign is Jyestha, while that for one of middling duration is Chaitra. In these cases, too, the enemy's spring and winter crops can be used to provision the army (9.1.34-36). The months are determined also by the consideration of avoiding the rainy season for fighting. However, it is recommended that if conditions are favourable to the operations of one's own troops and unfavourable to those of the enemy, a campaign may be undertaken even during the rains (9.1.39). It is also conceived as possible that a long campaign may not be successfully concluded before the onset of the rains. Camping on the territory of the enemy during the monsoon is recommended in that case (9.1.52).

The army is to start on its expedition from the base camp referred to above. It is necessary that a calculation should be made before hand of the number of halts likely on the way and of the supplies of fodder, fuel and water available at those stops, and in accordance with that the sites for temporary camps should be determined (10.2.1). A sort of camp-superintendent, called *prasāstr*, is to march ahead of the army with labourers and set up these temporary camps and make provision for the supply of water there (10.1.17). As to provisions and equipment for the army, these are to be carried along with the troops, though living on the land through which the army is to march is also contemplated (10.2.2-3). When the army is on the march, the commandant, *nāyaka*, is to march at the head, the king is to be in the middle and the commander-in-chief, *senāpati*, is to bring up the rear (10.2.4).

It is clear that the king, the *vijigīṣu*, is expected to be with the army in person. But neither at the encampment nor during the march nor in the disposition of the troops before the start of the fighting is he to be right in front. In the fortified encampment his quarters are in the centre, while on the march he is in the middle and at the start of the fighting he himself is to be in a well-guarded part of the battle-array. In the last case the king's double is to be positioned at the head of the array with a view to misleading the enemy troops (10.3.39-42). Elsewhere it is specified that the king's position should be with the reserves which are stationed in the rear of the battle-array at a distance of two hundred *dhanuses* (roughly four hundred yards) (10.5.58).

War, *yuddha* says Kauṭilya, is of three kinds, open (*prakāśa*), covert (*kuta*) and silent (*tūṣṇīm*) (7.6.17, 40-41). There is besides *mantrayuddha*, fighting with diplomacy (Ch. 12.2).

Open war is fighting at the place and the time indicated (7.6.40). Such an open fight, of which due notice has been given, is called *dharmistha*, righteous (10.3.26). Obviously, the site selected for the battle would be favourable to the would-be-conqueror. It is recommended that the site selected should be such that there is some kind of fortification in the rear on which one can fall back in case of need and in which

reserves are to be stationed (10 2.20). For the fight the army is to be arranged in what is called a *vyūha* or battle-array. The text describes a number of different types of battle-arrays (Ch 10 6) A *vyūha* normally has a centre, two flanks and two wings. Each of these five sections is ordinarily to have an equal number of fighting units, anywhere from nine to twenty-one. It seems that a fighting unit is based either on an elephant or a chariot,¹ with five horsemen and fifteen foot-soldiers in front and fifteen foot-soldiers behind. Thus in an army with nine units in each section, there would be forty-five elephants or chariots, two hundred and twenty-five horsemen, six hundred and seventy-five foot-soldiers in front and an equal number of foot-soldiers behind (10 5 9-13). However, in accordance with different circumstances, the employment of only one of the four types of troops or of a combination of one or more of them is also recommended. In the rear of the *vyūha*, at a distance of two hundred *dhanuses* from it are to be stationed the reserves, which is where the king also stays while the fight is going on (10 5 58).

Behind the troops arranged for a fight physicians and surgeons are to take their stand with medicines, instruments, ointments and bandages for treating the wounded. By their side are to be women with food and drink for the soldiers. The women are also expected to encourage the soldiers to fight (10.3.47). These women are not nurses in the modern sense

On the eve of the battle the king is advised to fast and offer a sacrifice with *mantras* from the Atharvaveda and to spend the night beside his weapons and vehicles (10 3 34-35). Before the start of the fight he should get together the troops and exhort them, saying that he himself is only a servant of the state like them (10 3 27). Moreover, the excellencies of the battle-array should be pointed out to them; prophecies of victory should be made to them by astrologers, bards should praise the heroism of the troops, speaking of attainment of heaven by the brave (10 3 32-33,44). At the same time the *senāpati* is to announce rewards for outstanding acts of bravery during the fight; 100,000 *papas* for killing the enemy king, 50,000 for killing the *senāpati* or a prince and so on down to 20 *papas* for killing an ordinary soldier. It should also be announced that everyone would be allowed to keep what he is able to seize and would at the end of the fight receive a double wage as gratuity. Officers are expected to make a note of exploits by soldiers in their respective units (10 3 45-46).

It is laid down that during a fight safety should be given to the following; those who have fallen down (*patita*), those who have turned their back on the fight (*parābmukha*) those who surrender (*abhipanna*), those whose hair are loose apparently as a mark of submission (*muktakesa*), those who have abandoned their weapons (*muktasastra*) those whose appearance is changed through fear (*bhayavirupa*) and non-combatants (*ayudhymāna*) (13.4.52). These are rules of what is usually called *dharmayuddha*.

navy or naval warfare in the usual sense in this text. Possibly fighting carried on by elephants, cavalry and even infantry, taking their position in some river is to be understood, though fighting from boats is quite conceivable

One of the modes of fighting mentioned in connection with the infantry is *upāṁśudanda* 'silent punishment', which is apparently the same as the *tūsnīmyuddha* referred to as the third kind of war. This is not part of either open fighting or covert fighting. It is killing or assassination, particularly of high military officers of the enemy when the two armies are not actually engaged in fighting. This type of 'fighting' is recommended to the weak king when he is attacked by a powerful enemy who refuses to entertain any offers for preserving peace and persists in marching against him. In the section called *senamukhyavadha* (Chs. 12 2-3) a number of ways are described for bringing about the death of high military and civil officers of the enemy by the use of weapons or poison through secret agents. The enemy king, too, may be trapped and assassinated (12.5 1-8). When it is borne in mind that this sort of 'fighting' called *tūsnīmyuddha* is meant for the weak king, who is the victim of aggression by a powerful neighbour who has spurned all offers of peace and negotiations, no serious objections can be raised against its recommendation.

Before resorting to 'silent war' the weak king is advised to try *mantrayuddha* war with the help of diplomacy. Through an ambassador, *dūta*, he should offer terms of peace to the aggressor by the surrender of troops or treasury or land, if need be by the surrender of the whole kingdom with the exception of the capital city (12 1 24-34). If the aggressor were to refuse to accept any of these terms and to persist in his march, an appeal may be made to his regard for *dharma* and *artha*, his spiritual and material well-being. He may also be threatened, with likely action by other members of the circle of kings going to the help of the weak king in order to preserve the balance of power and to prevent any single member from growing too strong (12 2 1-7). This is called *mantrayuddha*.

The weak king, instead of giving a fight on the open plains may choose to entrench himself in a fort. It would then be necessary to conquer the fort by laying siege to it. The procedure for doing so and for storming the fort if necessary is described at length (Ch 13 4). Before actually laying siege, various stratagems may be tried to seduce the enemy's officers and subjects from their loyalty to him (Ch 13 1), for luring the enemy king out of the fort and assassinating him (13 2), for smuggling one's troops into the fort or luring the garrison out of the fort (13 3). When all such tactics fail, the fort may be stormed and captured. In this connection the text refers to setting fire to objects or places inside the fort from the outside and gives recipes for incendiary preparations (13 4.14-21).

The conquest of a territory may mean its annexation or the submission of its ruler as a vassal. That will depend on the would-be-conqueror. Three types of conquerors are mentioned—the righteous conqueror, *dharmavijayin*, who is satisfied with submission and acceptance of his suzerainty, the greedy conqueror, *lobhavijayin*, who is out to acquire land and money, and the demoniac conqueror, *asuravijayin*, who is out to seize land and money as well as the sons and wives of the conquered kings and is bent on killing these kings (12 1 10-16). It is clear that the last type of conqueror would invariably annex the conquered territories, the second type can be induced to desist from annexation by the offer of money, while the first type is not interested in annexation at all. He is content with mere acceptance of his suzerainty.

This in brief is an outline of Kautilya's teaching on war and its aims. He has concerned himself at length with offensive as well as defensive war, and thus presents a complete picture of war as it may be assumed to have been conducted in ancient India. Because of the radical difference between the army units of those days and modern armies, and their modes of fighting, many details of the teaching of this text might appear to be without relevance to-day. Nevertheless, the basic principles underlying its teaching—that a careful consideration of all factors is necessary before engaging in offensive war, that full preparations must be made and all precautions taken before starting the war, that in actual fighting tactics for misleading the enemy and catching him off guard are necessary, that diplomacy has an important role to play, particularly when on the defensive, and so on—have as much relevance to-day as they had when this text was written. At the time of the Chinese aggression against India in 1962 it was stated that Mao Tse Tung was strongly influenced by Sun Tzu's classic "The Art of War" which was written roughly at about the same time as the *Kautilya Arthasāstra*. The essence of its teaching, which not at all as exhaustive as that in the *Arthasāstra*, is that all warfare is based on deception and that what is of importance in war is to attack the enemy's strategy. Perhaps a study of Kautilya's teaching by military leaders would be more helpful.

(चौलुक्य) महाराजाधिराज श्रीदुर्लभराज के समय का राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली का (वि०) सम्वत् १०६७ का

* दान-पत्र *

इस दानपत्र के सम्पादन का सौभाग्य मुझे इन्द्रप्रस्थीय राष्ट्रीय संग्रहालय के सौजन्य से प्राप्त हुआ है। दानपत्र दो ताम्रपत्रों पर उत्कीर्ण है जो किसी समय तार से जुड़े थे। इनके मिलने का स्थान अज्ञात है, परन्तु इनकी खरीद छापर (राजस्थान) के श्री बुधमल दुधोरिया से हुई थी, अतः बहुत सम्भव है कि ये राजस्थान या गुजरात से मिले हों। पत्र सुरक्षित हैं, और अक्षर प्रायः सुवाच्य हैं।

दोनों ताम्रपत्रों में दस-दस पक्तियाँ हैं, और प्रत्येक पक्ति में लगभग चौबीस अक्षर हैं। दोनों ही ताम्रपत्रों के उत्तरभाग के अक्षर पूर्वभाग के अक्षरों से कुछ मोटे हैं। लिपि तत्कालीन देवनागरी है। उस समय के व्यवहारानुसार प्रायः पृष्ठ मात्राओं का उपयोग किया गया है। ब के स्थान में व का ही प्रयोग है। एकाध सामान्य अशुद्धि भी है। पक्ति ६ में मत्त को मन्त, पक्ति ७ में तृण को त्रिण, और पक्ति १६ में नुमतं समवत नुयं के रूप में उत्कीर्ण है। पक्ति १२ का लोडययन गोत्र शायद ठीक रूप में लाट्यायन हो। क्षत्रियपद दो स्थानों में क्षत्रियपद्र रूप में उत्कीर्ण है। बहुत सम्भव है कि प्रचलित रूप में इसका उच्चारण सानुस्वार रहा हो। पहला ताम्रपत्र जिसकी संग्रहालय संख्या ६१.१५२८ है २१.१ × १२.२ सेंटीमीटर का और दूसरा जिसकी संग्रहालय संख्या ६१.१५२९ है २०.९ × १२.५ सेंटीमीटर का है।

लेख कई दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। यह दुर्लभराज चौलुक्य के समय का सर्वप्रथम प्राप्त अभिलेख है। 'प्रबन्धचिन्तामणि' के अनुसार मूलराज के उत्तराधिकारी चामुण्डराज ने सम्वत् १०५० से सम्वत् १०६५ तक राज्य किया। इसके बाद वल्लभराज ने पाँच महीने और उन्तीस दिन तक राज्य किया। इसके छोटे भाई दुर्लभराज ने सम्वत् १०६५ से १०७७ तक राज्य किया। इसके विषय में 'द्वयाश्रयकाव्य' से हमें ज्ञात है कि उसका विवाह नडूलीय चौहान महेन्द्र की बहिन दुर्लभादेवी से हुआ था।

इस दानपत्र में निर्दिष्ट दान का दाता महाराजाधिराज श्री दुर्लभराज का तन्त्रपाल क्षेमराज था। उसने स्वमुक्त मिल्लमाल-मण्डल के अन्तर्गत क्षत्रियपदग्राम में आये हुए राजपुरुषों और ब्राह्मण-जातियों को जताया है कि सोमग्रहण के दिन स्नान और महादेव के पूजन के बाद उसने गोविन्द के पुत्र, माध्यदिन वाजसनेयी शाखानुयायी लाट्यायन (?)— गोत्रीय मिल्लमाल वासी ब्राह्मण नन्नुक को भाग-भोग-उपरिकरादि सहित क्षत्रियपद ग्राम प्रदान किया है। ग्राम की सीमा के अन्तर्गत काण्ठ, तृण, पूर्ति, गौचर और

दशापराध के लिये दण्ड आदि भी इस दान में सम्मिलित थे। किन्तु पूर्व प्रदत्त देवदार्यों और ब्रह्मदायो पर नन्नुक का अधिकार वर्जित था।

लेख की तिथि सवत् १०६७ माघ शुक्ला पूर्णिमा है। इस तिथि का चन्द्रग्रहण अभिलेख में निर्दिष्ट ही है। अभिलेख के अन्त में दुर्लभराज की सही है।

इतिहास की दृष्टि से इस अभिलेख में कुछ बातें ध्यान देने योग्य हैं। मूलराज के अभिलेखों और उल्लेखों से यह प्रायः निश्चित है कि उसके राज्य के अन्तर्गत सारस्वत-मण्डल (जिसके अन्तर्गत पश्चिमी सरस्वती नदी पर स्थित अणहिल्लपाटक और उसके निकटस्थ अन्य स्थान थे), सौराष्ट्र का बहुत सा भाग, साँचौर के आस पास का प्रदेश आदि भाग थे।^१ हथूँडी के राष्ट्रकूटों के बीजापुर अभिलेख से यह भी सिद्ध है कि मूलराज ने (आबू के परमार राजा) धरणीवराह का उन्मूलन किया था। किन्तु इसका यह मतलब लगाना ठीक न होगा कि मूलराज ने आबू के परमार राज्य को सर्वथा नष्ट कर दिया। मिल्लमाल साँचौर से कुछ अधिक दूर नहीं है। किन्तु इसी धरणीवराह के पुत्र महाराजाधिराज देवराज परमार के सवत् १०५६ के रोपी अभिलेख से सिद्ध है कि उस समय तक मिल्लमाल चौलुक्य राज्य में न हो कर परमार राज्य के अन्तर्गत था।^२ इसके बाद स्थिति बदली होगी। दुर्लभराज चौलुक्य के इस अभिलेख से (जिसे हम सब सम्पादित कर रहे हैं) यह निश्चित है कि सवत् १०६७ में मिल्लमाल चौलुक्य राज्य में आ चुका था। इस का श्रेय सम्वत. स्वयं दुर्लभराज को हो।

मिल्लमाल मण्डल का शासन दुर्लभराज ने तन्त्रपाल क्षेमराज को सौंपा, जो इस अभिलेख में महाराजाधिराज दुर्लभराज के 'पादपद्मोपजीवी' के रूप में वर्णित है। पक्ति २-३ के समस्त पद 'स्वभुज्यमान मिल्लमाल मण्डल' से यह भी स्पष्ट है कि दुर्लभराज ने मिल्लमाल प्रदेश को अपने राज्य में सर्वथा अन्तर्गत न कर उसका शासन अपने तन्त्रपाल क्षेमराज को सौंप दिया था। क्षेमराज शायद परमार-वंशी रहा हो।

तन्त्रपाल शब्द का अर्थ विचारणीय है। इसका प्रयोग हमें अन्यत्र भी मिलता है। चालुक्य वंशी अवनिवर्मा द्वितीय (योग) के सवत् ६५६ के अभिलेख में महेन्द्रपाल प्रथम के तन्त्रपाल घीइक का उल्लेख है। उसकी अनुमति से बलवर्मा और अवनिवर्मा ने दान दिए थे।^३ इसी तरह महेन्द्रपाल द्वितीय के उज्जयिनीस्थ तन्त्रपाल महासामन्त दण्डनायक माधव ने चाहमान इन्द्रराज की प्रार्थना पर मीन सत्क्रांति के दिन धारापदक नाम का गाव इन्द्रादित्य देव की दैनिक पूजादि के लिए दिया था।^४ इस अभिलेख के अन्त में श्री माधव और श्रीविदग्ध की सही है। श्रीविदग्ध को तत्कालीन प्रतिहार सम्राट महेन्द्रपाल द्वितीय का उपनाम मानना ही शायद ठीक होगा। शाकम्भरी के चाहमान राजा विग्रहराज द्वितीय के हर्ष अभिलेख में तन्त्रपाल क्षमापाल का उल्लेख है। सम्राट की आज्ञा से विग्रहराज के पितामह वाक्पति द्वितीय को दण्ड देने के लिए वह

१. देखें मूलराज के बड़ोदा, कड़ी, बालेरा आदि अभिलेख, हेमचन्द्र सूरि का 'द्वयाश्रय-काव्य', 'पृथ्वीराज विजय', और 'प्रबन्ध चिन्तामणि'।

२. देखें एपिग्राफिया इण्डिका, जिल्द २२, पृ० १६६ आदि।

३. देखें वही, जिल्द ६, पृ० १-१०

४. देखें वही, जिल्द १४, पृ० १७६-१८८

अपनी विशालवाहिनी सहित चाहमान राज्य की सीमा पर पहुँचा था ^१ । 'उपमितिभवप्रपञ्चाकथा' (रचना काल सवत् १६२) में सतोष राजा सम्यग्दर्शन का तन्त्रपाल है ^२ । राजाज्ञाओं का पालन करवाना और राजहित की रक्षा तन्त्रपाल के मुख्य कार्य रहे होंगे ^३ । स्वामी की अनुमति से अपने अधिकृत भाग के ग्राम आदि देने का उन्हें अधिकार था ।

वर्तमान अभिलेख के अन्य प्रशासनिक शब्द भाग, भोग, उपरिकर और दशापराध-दण्ड हैं । कृपि में से राजादेय छठे, आठवें, या दसवें भाग की पारिभाषिक सज्ञा "भाग" है । राजा शूकघान्य का छठा, शिम्बीघान्य का आठवा और कुछ वर्षों तक अकृष्ट पडी भूमि की उपज का दसवा भाग लेता । फल, मूल, शाक, दधि आदि जल्दी खराब होने वाली वस्तुओं से प्राप्य राजादेय "भोग" कहलाता है । छोटे-मोटे भोगातिरिक्त करो की सज्ञा "उपरिकर" रही होगी । इतिहास के विद्वान अधिकतर भोग और उपरिकर को एक ही मानते हैं । किन्तु यत्र-तत्र इनके पृथक् निदर्श से इनकी पृथक्ता का अनुमान किया जा सकता है । राजाज्ञा का लघन, स्त्रीवध, वर्णसंकरता, परस्त्रीगमन, चोरी, विना अपने पति के गर्भ, वाक्पाकष्य, अवाच्य, दण्डपाकष्य, और गर्भपात—ये दस अपराध हैं । इन अपराधों के लिए किया हुआ जुर्माना भी ग्राम के प्रतिगृहीता को मिलता । देवपाल के नालन्दा और नारायणपाल के भागलपुर अभिलेख में दशापराधिक एक राजपुरुष विशेष की उपाधि भी है । वह सम्भवतः ऐसे अपराधों को मालूम कर अपराधियों को सजा दिलवाता । प्रतिगृहीता का स्वामित्व गाव के अन्तर्गत काष्ठ, तृण, करजादि के वृक्ष और गोचर पर भी था । अनन्यस्वामिक भूमि की अनेक प्रकार की आय पर प्रतिगृहीता का अधिकार रहता । अन्य व्यक्ति प्रतिगृहीता को कुछ धन राशि व उपज का कुछ भाग देकर ही इसके प्रयोग के अधिकारी बनते ।

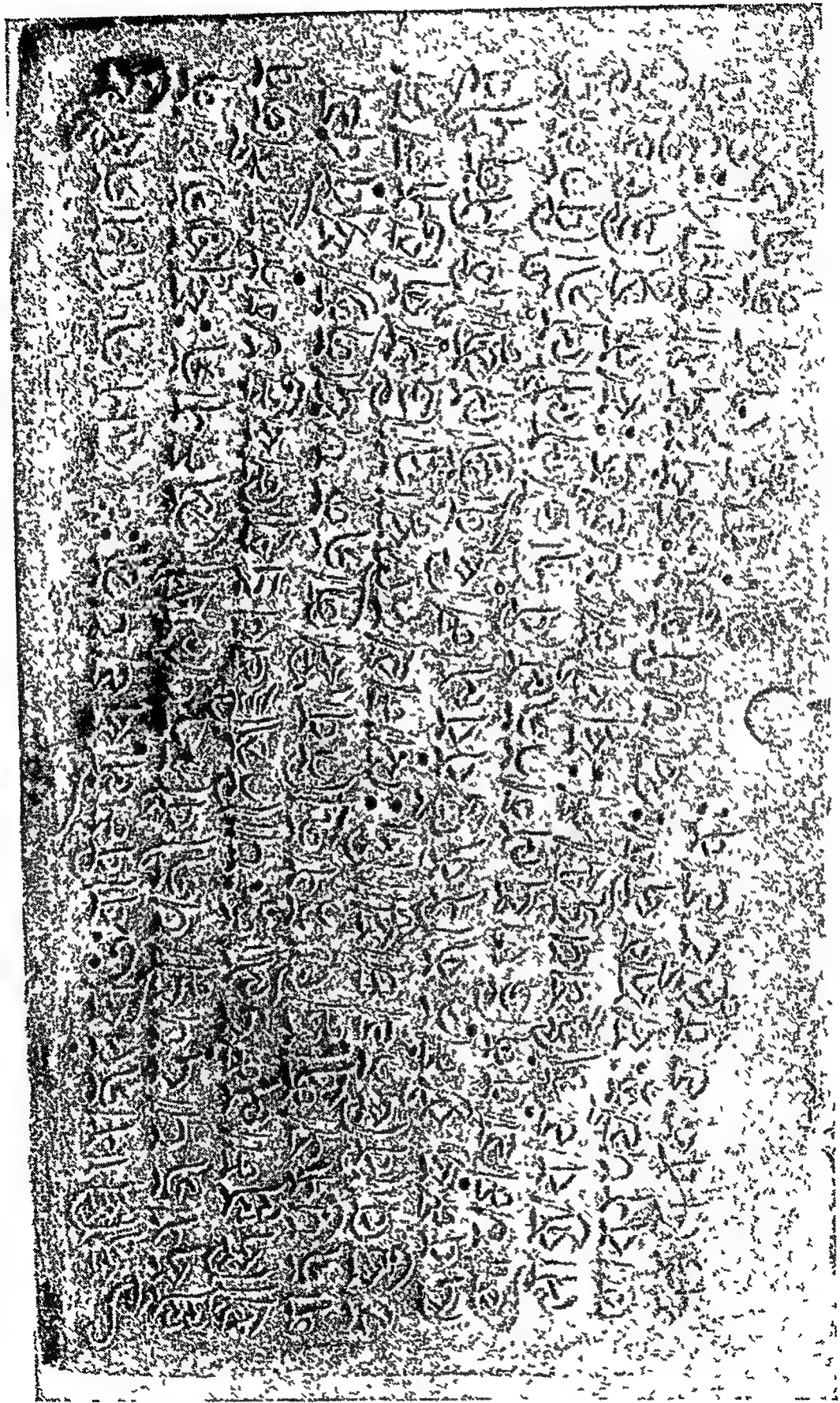
इस टिप्पणी को समाप्त करने से पूर्व सम्भवतः यह बताना भी अमंगत न होगा कि मिल्लमाल के स्वामित्व में कुछ समय बाद फिर परिवर्तन हुआ । दुर्लभराज के उत्तराधिकारी भीमदेव प्रथम ने आबू पर अधिकार कर लिया और आबू परमार धन्धुक को कुछ समय तक स्ववश्य परमार भोज प्रथम के यहाँ जाकर रहना पड़ा । भीमदेव ने अनेक अन्य विजय भी प्राप्त की । किंतु वि० स० १०६७ और १११७ के बीच में परमारों ने मिल्लमाल पर फिर अधिकार कर लिया । यहाँ धन्धुक के पुत्र महाराजाधिराज कृष्णराज द्वितीय के दो अभिलेख मिले हैं, एक सवत् १११७ का और दूसरा सवत् ११२३ का । कृष्णराज की मृत्यु के बाद उसका द्वितीय पुत्र सोच्छराज भीनमाल और किराडू प्रदेश का स्वामी हुआ । सवत् १२३५ के लगभग सोनिगरा चौहानों ने मिल्लमाल पर अपना अधिकार स्थापित किया और लगभग सवा सौ वर्ष तक वहाँ उनका राज्य बना रहा ।

मिल्लमाल समृद्ध व्यापारियों और विद्वान ब्राह्मणों की नगरी थी । यही से विनिर्गत अनेक जातियों से राजस्थान और गुजरात के अनेक नगरों की समृद्धि बढ़ी थी । इन ताम्रपत्रों में वर्णित दान का प्रतिगृहीता भी किसी समय मिल्लमाल का निवासी था । कान्हूदे प्रबन्ध में यह नगर चौहानों की ब्रह्मपुरी

१. देखें अभिलेख का सोलहवां श्लोक

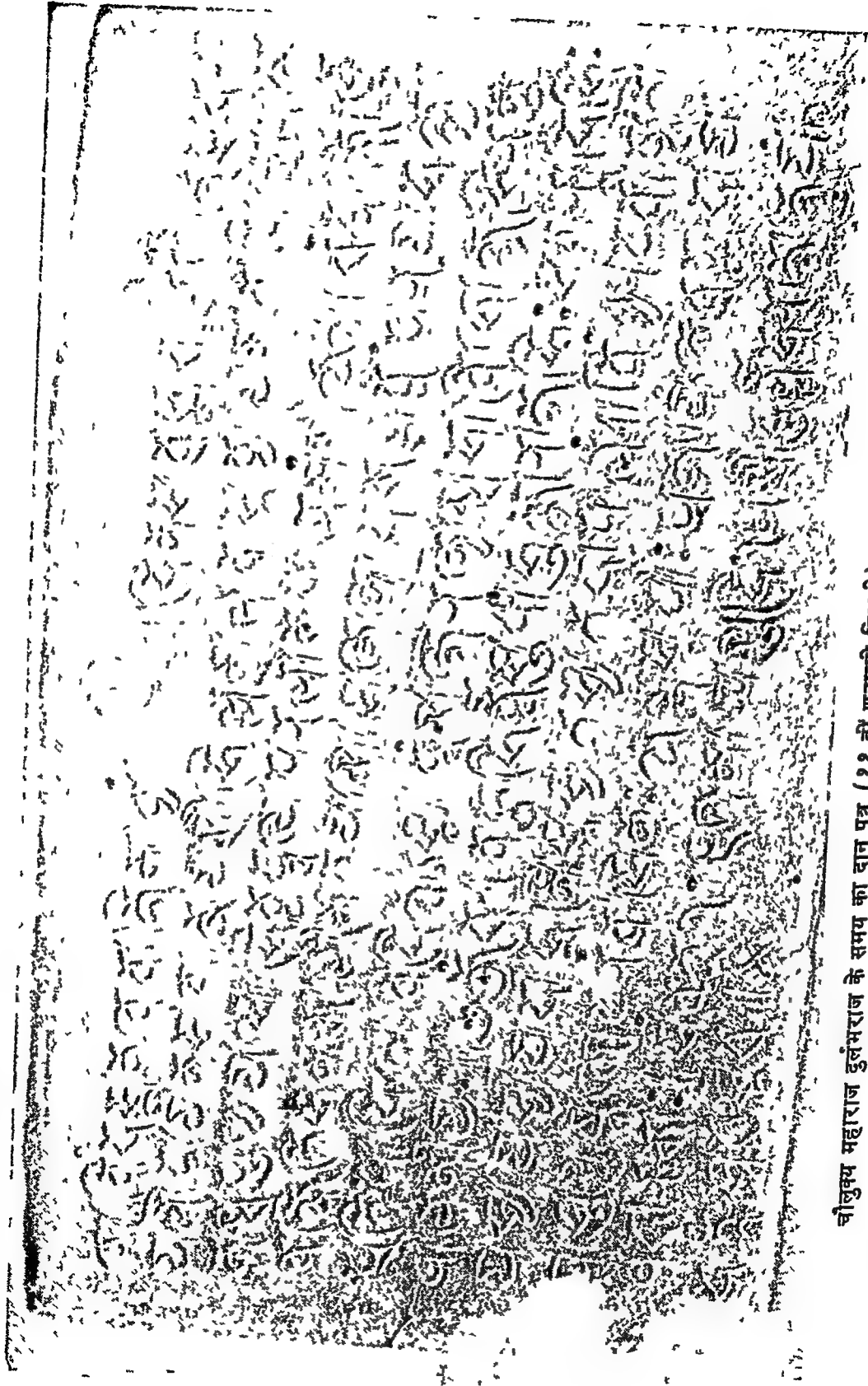
२. देखें *Rajasthan through the Ages* पृ० ३४७, 'उपमितिभवप्रपञ्चाकथा', पृ० ५८२

३. श्री डी० सी० सरकार ने तन्त्रपाल को दानाध्यक्ष और धार्मिक कृत्याध्यक्ष माना है (देखें उनकी 'इण्डियन एपिग्राफी', पृ० ३७३) जो ठीक प्रतीत नहीं होता ।



चित्र-१, पृष्ठ ६१

चीलुक्य महाराज दुर्लभराज के समय का दान पत्र (११ वीं शताब्दी विक्रमी)



चौबुक्क्य महाराज दुर्लभराज के समय का दान पत्र (११ वीं शताब्दी विक्रमी)

चित्र-२, पृष्ठ ६१

के रूप में वर्णित है। ब्रह्मगुप्त मिल्लमाल आचार्य के नाम से प्रसिद्ध है। यही नगर माघ और उसके वंशजों का अधिष्ठान था। यही 'उपमितिभवप्रवञ्चाकथा' का प्रणयन था हुआ। इस नगर से विनिर्गत श्रीमाली ब्राह्मण अब भी अपनी कर्मनिष्ठा के लिए प्रसिद्ध है। सवत् १०५४ में इसी गोविन्द के पुत्र नन्तुक को सत्य-पुरीय पथक में एक ग्राम दान में मिला था। इसका उल्लेख राष्ट्रीय संग्रहालय के एक दूसरे अभिलेख में है जिसका सम्पादन भी इस टिप्पणी के लेखक ने किया है।

दानपत्र का सम्पादन ताम्रपत्रों के फोटो के आधार पर किया गया है। फोटो इस ग्रन्थ में इसी लेख के साथ प्रकाशित है।

लेख का अक्षरान्तर

पहला ताम्रपत्र

१. ओ स्वस्ति राजहस इव विमलोभयपक्ष महाराजाधिराज-श्री-
२. दुर्लभराजपादपद्मोपजीवी तन्त्रपाल श्री क्षेमराजः स्वभुज्यमान-
३. श्री मिल्लमालमडलान्त. पाति क्षं (क्ष) त्रियपद्ग्रामे समुपगतान् सव्वानिव
४. राजपुरुषान् वा (वा) ह्यणोत्तरान् प्रतिनिवासिनो जनपदानन्याश्च वो (वो) धय-
५. त्यस्तु वो सविदित यथास्मामि सौमग्रहणे स्नात्वा त्रिलोकीगुरुं महा-
६. देवमभ्यर्च्य मं (म) तकरिकर्णचचलामभिवीक्ष्य लक्ष्मी गिरिनदीवे-
७. गोपम यौवन त्रि (तृ) णदलगतजल वि (वि) द्वालोलभ जीवितमव-
८. लोवय चाय क्षं (क्ष) त्रियपद्ग्राम. स्वसीमापर्यन्त सकाष्ठ त्रि (तृ) णपूर्ति-
९. गोचरपर्यन्त. समागमोग. सौपरिकर सदंडदशापराध. पूर्व-
१०. दत्तदेवदाय व्र (व्र) ह्यदायव. (व) ज्जं. व्रा (व्रा) ह्यणनन्तकाय

दूसरा ताम्रपत्र

११. गोविंदसूनुवे वाजिमाध्यदिन सव्र (व्र) ह्यचारिणे त्रिप्रवरा-
१२. य लौड्य (लाट्या) यनसगोत्राय श्री मिल्लमालवास्तव्याय मातापित्रोरात्म-
१३. नश्च पुण्ययशोमिवृद्धयै परलोकफलमगीकृत्य चद्राकर्णि-
१४. वक्षितिसमकालीनतया शासननौदकपूर्व परया भक्त्या
१५. प्रतिपादितो विदित्वास्मद्व शर्जरन्यैश्च भाविमोक्तृभिरनु-
१६. पालनीय. ॥ उक्त च । व (व) हुमिर्व्वसुधा भुक्ता राजभिः सगरादिभिः
१७. यस्य यस्य यदा भूमिस्तस्य तस्य तदा फल ॥ विध्याटवीष्वतो-
१८. यासु शुष्ककोटरवासिन कृष्णसर्पा. प्रजायते व्र (व) ह्यदाया-
१९. पहारका. ॥ सवत् १०६७ माघ शुदि १५ श्री दुर्लभराजा नुय (नुमत)
२०. दत्त स्वहस्त च ।

एक राजस्थानी लोककथा का विश्लेषणात्मक अध्ययन

राजस्थान लोक साहित्य का रत्नाकर है। यहाँ लोक-काव्य, लघु काव्य, लोकगीत, लोककथा, प्रवाद और कहावत आदि के रूपों में अत्यधिक सामग्री जनमुख पर अवस्थित है। इस साहित्य-सामग्री का कई दृष्टियों से महत्व है। यह प्रकट करती है कि राजस्थान ऊपर से सूखा और फीका-सा दिखलाई देने पर भी भीतर से बड़ा सरस है। असल में देखा जाय तो उसी साहित्य-सामग्री का विशेष महत्व होता है, जो जन-प्रचलित होकर लोकजीवन का अंग बन जाती है। लोकजीवन को समझने के लिए इस सामग्री का अध्ययन परम आवश्यक होता है क्योंकि इस में जनता का सुख-दुख, आशा-अभिलाषा, चाव-उमंग आदि सभी स्वाभाविक रूप में समाए रहते हैं।

हृष का विषय है पिछले कुछ समय से विद्वानों का ध्यान राजस्थानी लोक साहित्य की ओर गया है और इस सामग्री को लिपिबद्ध किए जाने की दिशा में कुछ कार्य हुआ है। परन्तु इतना काम ही काफी नहीं है। लोक साहित्य के संग्रह के साथ ही उसका मार्मिक अध्ययन किए जाने की भी नितान्त आवश्यकता है। इस अध्ययन से अनेक महत्वपूर्ण तत्व सामने आते हैं और वे समाज को आगे बढ़ाने में विशेष सहायक सिद्ध होते हैं। पश्चिमी विद्वानों ने इस विषय में बड़ा परिश्रम किया है और उनकी साधना से समाज लाभान्वित हुआ है। विषय अति-विस्तृत है, अतः यहाँ एक राजस्थानी लोक कथा का विश्लेषणात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया जाता है। सर्व प्रथम विवेच्य लोककथा का संक्षिप्त रूप अध्ययन दृष्टव्य है :-

किसी गाँव के ठाकुर ने तीर्थयात्रा पर जाने का निश्चय किया और सेवा के लिए अपने खवास (नाई) को साथ चलने के लिए कहा। खवास ने शर्त रखी कि वह मार्ग में जिस किसी वस्तु के सम्बन्ध में शका उपस्थित करेगा, उसका समाधान ठाकुर को करना होगा और यदि वह ऐसा नहीं कर पाएगा तो खवास बीच से ही वापिस लौट आएगा। ठाकुर ने शर्त मान ली और वे तीर्थ-यात्रा के लिए चल पड़े।

पहले दिन सँभ होते ही एक नगर के बाहरी भाग में उन्होंने विश्राम लिया। ठाकुर ठहर गया और खवास भोजन-सामग्री लाने के लिए नगर में गया। जब खवास लौट कर आया तो उसने ठाकुर के सामने अपनी विचित्र शका प्रकट करते हुए कहा—“यहाँ नगर के बाजार में परम सुन्दर स्त्री वस्त्राभूषणों से अलंकृत मरी हुई पड़ी है परन्तु कोई उसकी ओर ध्यान तक नहीं देता। इस रहस्य का स्पष्टीकरण होने पर ही मैं आगे जा सकता हूँ अन्यथा नहीं।” ठाकुर ने भोजनादि करके उस मरी हुई स्त्री का रहस्य प्रकट किया, जो इस प्रकार है :-

किसी राजा ने एक बड़ा भारी तालाब बनवाया परन्तु वह वर्षा न होने के कारण पानी से भरा नहीं। इस पर राजा को बड़ी चिंता हुई और उसने पण्डितों से इसका कारण पूछा। पण्डितों ने प्रकट किया कि राज परिवार के किसी व्यक्ति की बलि देने से ही वह तालाब भर सकता है। राजा ने सोचा कि

बलि किस की दी जाय ? स्वय की बलि से राजभग होता था, रानी की बलि से लक्ष्मीनाश होता था और राजकुमार की बलि से सतान-परम्परा छिन्न होती थी । अतः उसने निश्चय किया कि पुत्रवधू की बलि दे दी जाय और पुत्र का विवाह फिर कर लिया जाय ।

राजकुमार अपनी पत्नी से अत्यधिक प्रेम करता था । जब उसने सुना कि अगले दिन उसकी बलि दी जाएगी तो वह रात को ही चुपचाप उसे घोड़े पर साथ लेकर महल से निकल भागा । वे दिन भर आगे बढ़ते गए और संध्या के समय जंगल में एक कुएँ पर विश्राम के लिए ठहरे । वहाँ फल आदि खाकर रात को सो गए । जब दिन निकला तो राजकुमार ने देखा कि उसकी पत्नी सर्पदंश के कारण मरी हुई पड़ी है । इस पर उसने बड़ा विलाप किया और चिता तैयार करके उसके साथ ही वह जलने को उद्यत हुआ ।

सयोग से उधर शिव-पार्वती आ निकले । पार्वती को आश्चर्य हुआ कि पुरुष अपनी मृत पत्नी के साथ जल रहा है ! भेद मालूम करके उसने शिव से आग्रह किया कि किसी तरह उसकी पत्नी को पुनर्जीवित किया जाए । पार्वती के हठ को देखकर शिव ने प्रकट किया कि राजकुमार की पत्नी आयु समाप्त होने के कारण मरी है, अतः राजकुमार उसे अपनी आयु का भाग देकर ही जीवित कर सकता है । राजकुमार ने ऐसा ही किया । उसने 'सत्यक्रिया' के सहारे अपनी आयु का अर्द्धभाग अपनी पत्नी को प्रदान किया और वह फिर से जीवित हो गई । शिव-पार्वती चले गए और राजकुमार ने कोई बात अपनी पत्नी के सामने प्रकट नहीं की । वे भी वहाँ से आगे बढ़ गए ।

संध्या के समय राजकुमार एक नगर के बाहरी भाग में पहुँचा । वहाँ उसने एक कुएँ के पास अपनी पत्नी को छोड़ा और स्वयं भोजनादि लाने के लिए नगर में गया । जब वह लौट कर आया तो उसकी पत्नी वहाँ नहीं मिली । पास ही कुछ नट ठहरे हुए थे । वह कामातुर होकर एक नट के पास चली गई और उससे प्रेम-प्रस्ताव किया । नट ने उसे अपने यहाँ रख लिया । जब राजकुमार तलाश करता हुआ नट के पास पहुँचा तो उसने दूसरी ही दुनिया देखी । उसकी पत्नी ने अपने पति के रूप में नट को बतलाया । कुछ झगडा हुआ और यह मामला राजा के पाम पहुँचा । बाजार के बीच में न्याय सभा बैठी । राजकुमार से प्रमाण माँगा गया तो उसने 'सत्यक्रिया' से अपनी दी हुई आधी आयु वापिस ले ली और वह स्त्री तत्काल मर कर गिर पड़ी । इस पर लोगो को भारी आश्चर्य हुआ । राजकुमार ने पीछे का संपूर्ण वृत्तान्त सब को कह सुनाया । राजा ने नट को दण्ड दिया और राजकुमार को सम्मान मिला । फिर वह अपने नगर को लौट गया और भारी वर्षा हुई जिस से राजा का तालाब पूरा भर गया ।

इतनी कहानी कह कर ठाकुर ने खवास को समझाया कि नगर के बाजार में जिस स्त्री को उसने मृतक अवस्था में देखा है, वही राजकुमार की पत्नी है । ऐसी स्त्री की घोर घृणा से कोई ध्यान नहीं दे रहा है । इस पर खवास की शका शांत हो गई और वह यात्रा पर आगे बढ़ने के लिए राजी हो गया ।

ऊपर राजस्थानी लोककथा का सारमात्र दिया गया है । इसका विश्लेषण करने से निम्न चीजें सामने आती हैं — १. सर्व प्रथम कथा का 'उपोद्घात' ध्यान देने योग्य है । ठाकुर और खवास की तीर्थयात्रा के प्रसंग में अनेक कथाएँ बही जाती हैं क्योंकि खवास प्रत्येक विश्राम पर एक नई शंका सामने रखता है । इस विषय में निम्न-निम्न प्रकार की कहानियाँ हैं । परन्तु उनमें से प्रत्येक के अन्त में रहस्यात्मक स्थिति उप-

स्थित की गई है। कहानी के प्रति कौतूहल पैदा करने की यह एक सुन्दर शैली है। एक प्रकार से इस तीर्थ-यात्रा से सम्बन्धित यह एक राजस्थानी कथाग्रन्थ है, जो विभिन्न रूपों में जनमुख पर अवस्थित है। संस्कृत में भी इस प्रकार अनेक कथाओं का सकलन हुआ है। इस उपोद्घात को देखते हुए सहज ही 'वेताल पच-विंशतिका' का स्मरण हो आता है, जिसकी प्रत्येक कथा के अन्त में एक प्रश्न उपस्थित किया जाता है। राजस्थानी लोककथा के प्रारम्भ किए जाने से पूर्व ही यह प्रश्नात्मक स्थिति सामने आ जाती है, जो रोचकता पैदा करने के विचार से विशेष महत्वपूर्ण है।

२. ध्यान रखना चाहिए कि यही लोककथा विना उपोद्घात के स्वतन्त्र रूप में भी कही जाती है। कही इसका कथानायक राजा का पुत्र न होकर सेठ का बेटा है। असल में यह लोककथा 'त्रियाचरित्र' वर्ग की है। इस वर्ग की कथाओं में नारी के चरित्र की दुर्बलता प्रकट की जाती है। यह परम्परा पुरानी है। 'शुकसप्तति' कथाग्रन्थ में ऐसी कथाएँ ही सकलित की गई हैं। कई कथाओं में नारी के साथ ही पुरुष-चरित्र की कमजोरी भी प्रकट की जाती है। राजस्थानी कथाग्रन्थ 'दम्पति-विनोद' में दोनों प्रकार की कथाएँ दी गई हैं।

३. प्रस्तुत लोक कथा में, 'सत्यक्रिया' अभिप्राय (Motif) का दो बार प्रयोग हुआ है। भारतीय कथा साहित्य में इस 'अभिप्राय' के उदाहरण मरे पड़े हैं। कही इसे केवल 'किरिया' नाम दिया गया है। राजस्थानी बातों में इसके लिए 'धीज' शब्द अनेकशः देखा जाता है। इसमें कथा-पात्र अपने सत्य के प्रभाव से आश्चर्यजनक कार्य कर दिखलाता है। वह अग्नि में जलता नहीं, समुद्र या नदी में डूबता नहीं और मरे हुए व्यक्ति को पुनर्जीवित तक कर देता है। इसके अन्य भी अनेक रूप हैं। प्रस्तुत कथा में नायक पहिले अपनी पत्नी को अपनी आयु का अर्द्धभाग प्रदान कर के जीवित कर देता है और फिर विपरीत स्थिति सामने आने पर अपनी आयु का अशः ग्रहण कर लेता है।

४. प्रस्तुत कथा में एक अन्य 'कथानक-रूढ़ि' का भी प्रयोग हुआ है। वह है, 'शिव-पार्वती'। यह देव-दम्पति अनेक राजस्थानी लोककथाओं में सकट के समय प्रकट होकर स्थिति को सुधार देते हैं और फिर कथा नया मोड़ लेकर आगे बढ़ती है। 'मारू-ढोलो' की बात में ऐसा ही हुआ है। दुखान्त कथा को सुखान्त बनाने के लिए भी इस 'रूढ़ि' का प्रयोग होता है। 'जलाल-बूबना' की बात में ऐसा ही हुआ है। इसमें शिव-पार्वती को विश्वनियामक के रूप में दिखलाया जाता है, जो शिव-भक्ति की महिमा का प्रकाशमान उदाहरण है।

५. राजस्थानी लोककथा का प्रारम्भिक भाग विचारणीय है। इस में तालाब के जलपूर्ण होने का उपाय बलि देना बतलाया गया है। राजस्थान में जल-सकट से बचने का साधन सरोवर का निर्माण करवाना सर्व विदित है। उसमें पानी का संचित न होना खेद जनक है। कथा में स्थानीय वातावरण की रगत के अतिरिक्त एक अन्य तत्व भी छिपा हुआ है। असल में यह बलि तालाब अथवा उस क्षेत्र के 'आरक्ष देव' की सत्पुष्टि निमित्त दी जाती है। यह विधि प्राचीन यज्ञतत्व का कथाओं में बचा हुआ अशः है। इतना ही नहीं, राजस्थानी लोकविश्वास में यह तत्व आज भी अनेक रूपों में दृष्टिगोचर होता है। गावों में प्रथा है कि जब वर्षा नहीं होती तो सीमा पर देवता की प्रसन्नता के लिए 'बलि-बाकला' का विधान किया जाता

है। 'बाकला' उबाले हुए मोठ का नाम है-। 'बछवारस' (वत्सद्वादशी) व्रत की लौकिक कहानी में इसी प्रकार एक सेठ का बहनवाया हुआ तालाब नहीं भरता है और वह अपने पोते की बलि देता है। फिर देवकृपा से तालाब भर जाता है और सेठ का पोता भी पुनर्जीवित हो जाता है। प्रस्तुत लोककथा में इससे कुछ परिवर्तन जरूर है।

६ लोककथा की नायिका एक नट पर मुग्ध होकर उसके पीछे हो लेती है। राजस्थान में नट लोगो का तमाशा देखने के लिए बड़ी जनरुचि है। वे नाना प्रकार के खेल दिखलाते हैं और शारीरिक प्रदर्शन करते हैं। कई नटों का शरीर बड़ा सुडोल होता है। प्रसिद्ध 'नटडो' लोकगीत की नायिका भी उसके रूप पर आसक्त होकर उसके पीछे हो लेती है। वह सरोवर पर अपनी ननद के साथ पानी लाने के लिए जाती है और नट को देख कर कहती है—“देखो बाईजी इण नटड को रूप ओ, कोइ थारैजी बीरै सै दोय तिल आगलो।” राजस्थानी लोकगीत में रूपासक्ति को प्रधानता दी गई है। यही तत्व लोककथा में समाविष्ट है, भले ही इसके रूपान्तरों में ऐसा न हो।

लोककथा देश और समय के बधन को स्वीकार नहीं करती। आज जो लोककथा सुनी जाती है, वह काफी प्राचीन हो सकती है। वह पीढ़ी दर पीढ़ी चलकर अविनाशी रूप धारण करती है। समयानुसार देश विशेष में वह साधारण रूप-परिवर्तन जरूर करती है। जो लोककथा एक देश में प्रचलित है, वही अन्य सुदूर देशों में भी स्थानीय वातावरण धारण किए हुए मिल सकती है। विमाता के कष्टों से पीड़ित भारतीय 'सोनलबाई' इंग्लैंड में 'सिन्डरेला' (कोयलेवाली लडकी) के रूप में सहज ही पहिचानी जा सकती है।

प्रस्तुत राजस्थानी लोककथा भी काफी पुरानी है। इसका मूल भारतीय लोककथा-कोश में अनुसंधेय है। इस विषय में आगे प्रकाश डाला जाता है :—

१ 'बुल्ल पदुम' जातक की कथा का सार रूप इस प्रकार है—

राजकुमार पदुमकुमार के छ छोटे भाई थे। वे बड़े हुए और उनका विवाह हुआ। राजा को उनसे यह भय पैदा हुआ कि कहीं वे उसकी जीवित अवस्था में ही उससे राज्य न छीन लेवे। अतः उन सब को वन में जाने की आज्ञा दे दी गई। सातों भाई अपनी स्त्रियो सहित भयकर कान्तार में जा पहुँचे। वहाँ खाने-पीने का सर्वथा अभाव था। ऐसी स्थिति में वे प्रतिदिन एक भाई की पत्नी को मार कर खाने लगे। पदुमकुमार अपना भाग बचाकर अलग छोड़ देता था। अतः में उसकी पत्नी की बारी आई तो उसने बचाया हुआ भाग सब भाइयों को सौंप दिया और जब वे सब सो गए तो उसे साथ लेकर भाग चला। मार्ग में पत्नी को प्यास लगी। इस पर पदुमकुमार ने उसे अपनी जघा चीर कर खून पिलाया। फिर वे गगातट पर आश्रम बनाकर रहने लगे।

एक दिन नदी में एक राज्यापराधी चोर बहता हुआ आया, जिसको हाथ, पैर और नाक आदि काट कर एक बोरे में बंद करके पानी में डाल दिया गया था। पदुमकुमार ने उसकी चीख-पुकार सुनकर उसे निकाला और सेवा द्वारा स्वस्थ किया। परन्तु उसकी स्त्री उस चोर पर आसक्त होकर उसके साथ

अनाचार में लिप्त हो गई। एक दिन वह मनोती के बहाने से पद्मकुमार को एक पर्वत की चोटी पर ले गई और उसे धोखे से धक्का देकर गिरा दिया। परन्तु एक पेड़ में उलझ कर वह बच गया।

पद्मकुमार पेड़ से किसी प्रकार निकल कर अपने राज्य में आया और पिता की मृत्यु हो चुकने के कारण राजा बन गया। उसने दानशालाएँ प्रारम्भ की, जहाँ लोगों को भोजन मिलता था। एक दिन उसकी स्त्री भी उस लुज की सिर पर उठाए हुए आदर्श पतिव्रता के रूप में दानशाला में आई। वहाँ पद्मकुमार ने उसे पहिचान कर सारा भेद खोला और इस प्रकार कहा—

अयमेव सा अहमपि सो अनञ्जो, अयमेव सो हत्यच्छिन्नो अनञ्जो ।
यमाह कोमारपती भमन्ति, वञ्जित्वियो नत्थि इत्थीसु सञ्चं ॥
इमञ्च जम्म मुसलेन हन्त्वा, लुछ छव परदारूपसेवि ।
इमिस्सा च न पापपतिव्यताय, जीवन्तिया छिन्दथ कण्णनास ॥

२ इसी क्रम में पंचतंत्र के 'लव्वप्रणाश' नामक तंत्र की एक कथा का सारांश-दृष्टव्य है—

एक ब्राह्मण कुटुम्बवालो के भगड़े से तग आकर अपनी प्रिय पत्नी सहित जंगल में चला गया। वहाँ ब्राह्मणी को प्यास लगी तो वह जल की खोज में निकला। जब वह जल लेकर लौटा तो किसी कारण से उसकी पत्नी मर चुकी थी। ब्राह्मण ने आकाशवाणी सुनकर 'सत्यक्रिया' से उसे अपनी आधी आयु देकर जीवित कर लिया। फिर वे एक वाटिका में पहुँचे। पत्नी को वहाँ छोड़कर ब्राह्मण भोजन लाने के लिए गया। पीछे से उसकी स्त्री ने कामातुर होकर एक पंगु से सम्बन्ध कर लिया। ब्राह्मण के आने पर उन्होंने भोजन किया और पंगु को दयावश एक गठरी में बांध कर वे उठा ले चले।

आगे ब्राह्मणी ने अपने पति को बाधा समझ कर धोखे से एक कुँए में धकेल दिया और वह पंगु वाली गठरी लेकर एक नगर में गई। वहाँ गठरी को चोरी का माल समझ कर राजा पुरुष उसे राजा के सम्मुख ले गए। जब गठरी खोली गई तो उसमें से पंगु निकला। ब्राह्मणी ने अपने को पतिव्रता प्रकट किया। इससे राजा बड़ा प्रभावित हुआ और उसने उसे सुख से रहने के लिए दो गाँव प्रदान किए।

कुछ दिनों बाद ब्राह्मण किसी तरह कुँए से निकल कर उसी नगर में आया और उसने अपनी पत्नी की लीला देखी। ब्राह्मणी ने उसे अपने पंगु पति का शत्रु बतला कर राजा से उसके वध की आज्ञा प्राप्त करली। परन्तु जब ब्राह्मण ने 'सत्यक्रिया' से अपनी दी हुई आयु वापिस ले ली तो राजा बड़ा चकित हुआ। उसे सम्पूर्ण पूर्व वृत्तान्त सुना कर ब्राह्मण ने कहा—

यदर्थं स्वकुल त्यक्त जीवितार्द्धञ्च हारितम् ।
सा मा त्यजति निस्नेहा क स्त्रीणा विश्वेश्वर ॥

३. अब देशकुमार चरित की मित्रगुप्त-कथा में दी गई एक अन्तर्कथा का संक्षिप्त रूप देखिए—

त्रिगर्त जनपद में किसी समय धनक, धान्यक और धन्यक नाम वाले तीन सगे भाई रहते थे। वहाँ धीरे धीरे दुर्भिक्ष पड़ा और लोग सब कुछ समाप्त होने पर अपने बच्चों तथा पत्नी तक को खाने लगे। इन

के परिवार का भी यही हाल हुआ। जब सब से छोटे भाई धन्यक की स्त्री धूमिनी के खाए जाने की बारी आई तो वह उसे कंधे पर बिठा कर चुपचाप भाग गया। मार्ग में उन्हें एक घायल और लँगड़ा आदमी मिला। उसे भी उन्होंने साथ ले लिया और जंगल में एक कुटिया बना कर वे रहने लगे। धन्यक ने दया करके लँगड़े की सेवा की और वह स्वस्थ हो गया।

एक दिन धन्यक शिकार के लिए गया हुआ था। पीछे से धूमिनी ने कामातुर होकर उस लँगड़े से प्रेम-प्रस्ताव किया। उसे अनिच्छापूर्वक धूमिनी की बात माननी पड़ी। जब धन्यक लौट कर आया तो उसे पानी लाने के लिए कुएँ पर भेजा गया। वहाँ दगे से धूमिनी ने उसे कुएँ में डाल दिया और वह लँगड़े को अपने कंधे पर बिठा कर एक नगर में आ पहुँची। वहाँ वह आदर्श पतिव्रता के रूप में प्रसिद्ध हो कर धनवाली बन बैठी।

पीछे से धन्यक किसी प्रकार कुएँ से निकला और हताश होकर भीख माँगता हुआ उसी नगर में आ पहुँचा, जहाँ उसकी पतिव्रता परनी रहती थी। धूमिनी ने उसे पहिचान लिया और राजा से शिकायत करके उसके वध की आज्ञा दिलवा दी। वधस्थान पर धन्यक ने उस लँगड़े को बुलवाया। उसने सम्पूर्ण वृत्तान्त सच-सच कह सुनाया। फलस्वरूप धूमिनी के नाक-कान काटे गए और धन्यक पर राजा की कृपा हुई।

उपर्युक्त कथा-रूपों से प्रकट होता है कि आज जो कहानी राजस्थान के देहातो तक में प्रचलित है, वह बौद्धकाल में भी भारत में इसी प्रकार जनप्रिय थी। यह स्पष्ट है कि तत्कालीन लोक-कथाओं को ही बुद्धदेव के पूर्वजन्मों के साथ जोड़ कर जातक कथाएँ उपस्थित की गई हैं। इसी प्रकार नीतितत्व हेतु यह लोककथा पंचतन्त्र में ग्रहण की गई है। दशकुमारचरित में यह कथा इस प्रश्न के उत्तर में है कि क्रूर कौन है? परन्तु ध्यान रखना चाहिए कि पंचतन्त्र की कथा में और राजस्थानी लोककथा में 'सत्यक्रिया' का प्रयोग विशेष रूप से हुआ है, जबकि अन्य दोनों रूपों में वह नहीं है। कथा में इस तत्व के प्रवेश का सूत्र अन्यत्र अनुसंधेय है। इस सम्बन्ध में श्रीमद् देवी भागवत् में वर्णित 'रुद्र प्रमद्वरा' का उपाख्यान विचारणीय है, जिस का संक्षिप्त रूप इस प्रकार है।—

मेनका अप्सरा की पुत्री का स्थूलकेश मुनि ने अपने आश्रम में पालन-पोषण किया और उसका नाम प्रमद्वरा रखा। जब प्रमद्वरा युवावस्था को प्राप्त हुई तो मुनिकुमार रुद्र उसके रूप-लावण्य पर मुग्ध हो गया और स्थूलकेश ने यह सम्बन्ध स्वीकार कर लिया। परन्तु विवाह के पूर्व ही निद्रित अवस्था में प्रमद्वरा को एक साँप ने काट लिया और वह मृतक अवस्था को प्राप्त हुई। इस पर रुद्र ने बड़ा विलाप किया और एक देवदूत के सुभाष के अनुसार 'सत्यक्रिया' द्वारा अपनी आयु का अर्द्धभाग उसने प्रमद्वरा को प्रदान करके पुनर्जीवित कर लिया। फिर उन दोनों का विवाह हो गया।

यह प्रेमोपाख्यान भी भारत में बड़ा जनप्रिय रहा है। कथासरित्सागर में इसे उदयन और वासवदत्ता की कहानी में विदूषक के मुख से कहलवाया गया है। स्पष्ट ही पंचतन्त्र में सकलित लोककथा का रूप इस उपाख्यान से किसी अंश में मेल खाता है। यही स्थिति राजस्थानी लोककथा की है। उपाख्यान में पत्नी के प्रति पुरुष के प्रेम की पराकाष्ठा प्रकट की गई है, जो लोककथा में भी ज्यों की त्यों वर्तमान है।

परन्तु उसका मूल उद्देश्य कुछ दूसरा ही है, अतः उसमें 'सत्यक्रिया' का प्रयोग दो बार हुआ है। वहाँ एक बार आयु का अर्द्ध भाग दिया गया है तो दूसरी बार परिस्थितिवश वापिस भी लिया गया है।

लोककथा में नारी-जाति के प्रति घोर घृणा का वातावरण है। पौराणिक उपाख्यान में ऐसा नहीं है। वहाँ नारी-सम्मान का प्रकाशन हुआ है। लोककथा में वह पूर्ण रूप से कृतघ्न एवं अविवशनीय है। यही कारण है कि कथा के अंत में उसकी दुर्गति करवा कर 'काव्यगत न्याय' (Poetic Justice) का पालन किया गया है। उसका बुरा हाल होता है परन्तु फिर भी वह श्रोताओं अथवा पाठकों की सहानुभूति नहीं प्राप्त कर सकती। इस रूप में यह एक नीति-कथा बन गई है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि एक लोककथा में कितने विभिन्न तत्व छिपे हुए रहते हैं। साथ ही आज की लोककथा अति प्राचीन काल में भी मिल सकती है। समयानुसार उस में विभिन्न प्रभाव प्रवेश पाकर उसे नया रूप प्रदान करते हैं। राजस्थानी लोककथा में ऐसा ही हुआ है। उसमें अनेक तत्वों का समन्वय है और यही भारतीय संस्कृति का प्रधान उपलक्षण है, जो यहाँ की लोककथाओं तक में दृष्टव्य है। इसी प्रकार अन्य लोककथाओं के विश्लेषणात्मक विवेचन की भी आवश्यकता है। इससे साहित्य-जगत् को बड़ा लाभ मिलेगा।

बागड़ के लोक साहित्य की एक झांखी

हमारे देश में तीन बागड़ प्रदेश सुने जाते हैं—पहला गुजरात प्रदेश में कच्छ-गुजरात की सरहदों के बीचका, दूसरा राजस्थान में नरमड़ (नरहड़) आदि पिलानी से हासी-हिसार तक का, और तीसरा मेवाड़-मालवा-गुजरात की सरहदों के बीच का प्रदेश। हमारा बागड़ यह तीसरा प्रदेश है जो दक्षिण-पूर्वी राजस्थान के डूंगरपुर और बांसवाड़ा के जिलों तथा उनके आसपास के विस्तार का क्षेत्र है। यह विभाग २३° १५' से २४° १' उत्तर अक्षांस एवम् ७३° १५' से ७४° २४' पूर्व देशांतर के बीच स्थित है। इसका क्षेत्रफल करीब ५,००० वर्गमील तथा इसकी आबादी लगभग १२ लाख की है। इस क्षेत्र की मूल प्रजा आदिवासी भील जाति है। पालो में रहने वाले भीलों का मेणो की बोली 'भीली' है, कटारा विभाग की बोली पलवाड़ी है और शेष समग्र बागड़ की भाषा बागड़ी बोली है। बागड़ी मुख्य बोली है। भीली, पलवाड़ी तथा कटारी बोलियाँ सिर्फ भील क्षेत्रों तक ही सीमित हैं।

महीसागर इस प्रदेश को डूंगरपुर और बांसवाड़ा के दो मुख्य भागों में विभाजित करती बहती हुई गुजरात में खमात की खाड़ी में जा गिरती है। समग्र प्रदेश पठारभूमि (Forested upland) है। भील, ब्राह्मण, पटेल (गुजराती तथा बागड़िया), राजपूत, बनिये तथा अन्य लगभग सभी वर्गों की पचरंगी प्रजा का इसमें निवास है। मेवाड़, मालवा तथा गुजरात, तीनों प्रदेशों से प्रजा का आवागमन तथा सबंध होने से भाषा का स्वरूप तथा लोक साहित्य का रूप भी मिश्रित है।

बागड़ क्षेत्र में लिखित साहित्य नहीं है। इस प्रकार में कुछ शिलालेख, पट्टावलियाँ वशावलियाँ व प्रशस्तियाँ, ताम्रपत्र तथा नामा-बहियाँ ही गिनाये जा सकते हैं। परंतु इस विशाल भूभाग का लोक साहित्य अति समृद्ध है। आज तक यह अप्रकाशित एवम् मौखिक रूप से ही प्रचलित है। इसमें (१) ऐतिहासिक वीर काव्य (Historical Ballads), (२) लोकगीत (३) भजन (४) पारसियाँ या पहेलियाँ (Riddles) (५) लोकोक्तियाँ एव मुहावरे, (६) लघुकथाएँ (७) भविष्यवाणियाँ तथा (८) धार्मिक वार्ताएँ आदि मुख्य हैं।

बागड़ का समग्र उपलब्ध लोक साहित्य आज बागड़ी बोली में है। यह बोली शौरसेनी से उत्पन्न मानी जाती है। शौरसेनी उत्तर की तरफ से धीरे-धीरे व्रजभाषा में परिणत हुई तथा दक्षिण में बढ़कर वह पुरानी-पश्चिमी राजस्थानी और उससे से मारवाड़ी एव गुजराती बनती हुई उसी की एक शाखा 'बागड़ी' बन गयी। इस बोली का स्वरूप मुख्यतः गुजराती से तथा मालवी, मेवाड़ी, भीली आदि के मिश्रण से बना है। इसमें व्रज, अवधी, मारवाड़ी, खड़ी बोली आदि के शब्दों का भी समावेश है। इस खिचड़ी भाषा का

रूप योगीराज मावजी महाराज के चौपडो मे स्पष्ट दृष्टव्य है। वागडी मे साहित्य रचना काफी प्राचीन काल से ही हुई दिखाई देती है। महाकवि माध ने शिशुपाल वध की रचना वागड मे की थी, ऐसी एक किंवदन्ति मजाक के रूप मे गुजरात प्रांतीय राष्ट्रभाषा प्रचार समिति के मंत्री कुशलगढ निवासी श्री जेठालालजी जोशी ने मुझसे कही थी। चारण साहित्य पुरानी डिगल-पिंगल की शैलियो मे प्राप्य है। जैन साहित्य की रचना भी वागड मे ठीक प्रमाण मे हुई मानी जाती है। भट्टारक ज्ञानभूषण की तत्वज्ञान तरंगिणी (वि. १५६०), भट्टारक शुभचंद्र के पाडवपुराण की (वि. १६०८), भट्टारक गुणचंद्र द्वारा अर्नतजिनव्रतपूजा (वि. १६३३) आदि की रचना सागवाडा मे हुई मानी जाती है। भट्टारक जयविजय कृत शकुन दीपिका चौपाई (वि. १६६०) तथा शुभचंद्र कृत चंदनाचरित का निर्माण डूंगरपुर मे हुआ पाया जाता है। भट्टारक रामचंद्र ने सुभीमचक्रिचरित्र की रचना (वि. १६८३) सागवाडा मे बैठकर की थी। इस प्रकार जैन साहित्य की रचना वागड में १५ वीं शती विक्रमी से हुई मिलती है। संस्कृत भाषा मे प्रशस्तियाँ तथा शिलालेख तो वि. स. १०३० से ही मिलते हैं।

वि. स. १७८४ मे योगीराज मावजी का वागड के सावला गाव मे अविर्भाव महत्व की बात है। स. १८१४ मे अपनी देहलीला समाप्त करने तक इस महापुरुष ने ४ चौपडे (महाग्रंथ), तथा अन्य लघुग्रन्थ वाणी लिखित रूप मे वागड को प्रदान कर अनुग्रहीत किया है। आज वागड मे भजन तथा सतवाणी प्रचुर रूप मे प्रचलित है।

मावजी के बाद 'वागड' मे डूंगरपुर मे गवरीवाई (वि. १८१५ से वि. १८६५) का उद्भव भी साहित्य दाता के रूप मे अविस्मरणीय है। इस भक्त कवियत्री ने अपने आराध्य की भक्ति के अनेक पद इसी मिश्र वागडी बोली मे दिये हैं। गुजरात की चर्चकियुलर सोसायटी की ओर से कुछ पदो का प्रकाशन भी हुआ सुना जाता है। वागड की इस मीरा की प्रेमलक्षणा भक्ति के पदलालित्य का पठन आज भी वागड मे सुनाई देता है।

इन भक्तो की श्रेणी मे 'अबोभगत' (वि. १८७७-१८३८) भी वागड मे अमर हो गया है। यह वीर भक्त अभेसिंह काफी संख्या मे पद दे गया है। इनका प्रकाशन नहीं हुआ है, परंतु हस्तलिखित रूप में अवश्य प्राप्य हैं।

इस साहित्य परंपरा मे अति समृद्ध ऐसा लोक साहित्य ही आज वागड की सच्ची निधि है। वागड के वीर 'गलालेंग' (वि. स. १७३०-१७५१) की वीरगाथा आज भी लोकमानस मे अमर है। लगभग पीने तीन सौ वर्षों से यह ऐतिहासिक वीर काव्य जोगियो द्वारा परंपरागत मौखिक रूप से गाया चला आता है। मेवाड, मालवा व वागड के गाँवो मे इसको सुनने का चाव किसी मे न हो ऐसा नहीं। वीर, शृंगार और करुण रस की त्रिवेणी में अवगाहन कर अपूर्व आनंद की अनुभूति होती है। आज की भाषा मे कहीं तो यह गाथा भी एक अमर शहीद की अपूर्व कहानी है जो इतिहास की कडी होने पर भी लुप्त है। वीर विनोद मे कुछ विवरण है, परंतु वह पर्याप्त नहीं है।

'अर्जुण सौम्य' (अर्जुन चौहान) नामक वीर के पराक्रम की भी पद्यकथा लोकश्रुत है। इसी कोटि का एक और काव्य 'हामलदा' (सामंतसिंह) भी मौखिक रूप मे वागड मे व्याप्त है। वीर रस से भरपूर यह गान भी 'अर्जुण सौम्य' और 'गलालेंग' की तरह ही श्रोता के रोंगटे खड़े कर देने वाला शीर्ष

और ओजस्वी वारंगी का अनुपम उदाहरण है। बाँसवाडा के अन्तर्गत आज का तलवाडा गाँव प्राचीन काल में 'तलकपुर पाटण' नाम से विख्यात नगर था। यह चौहान वंश की राजधानी वर्तमान् अर्धूणा नगर, शेष गाँव आदि से सलग्न विराट बस्ती थी। यहाँ राजा 'हामलदा' उर्फ सामतसिंह का शासन था। हामलदा शूरवीर क्षत्रिय था। इसी से संबंधित शौर्य गाथा आज भी मौखिक रूप से वागड में गाई सुनी जाती है।

'गोविन्दगुरु' नामक एक सत ती पछली शती में ही हुए माने जाते हैं। इन्होंने वागड के आदिवासी भीलो को भक्त बनाया और उन्हें हर प्रकार से सुधारने का महान् सामाजिक कार्य किया। उनसे संबंधित गीत व भजन भी आज वागड में और खासकर आदिवासी भीलो में काफी लोकप्रिय हैं।

'कलोजी' नामक एक वीर क्षत्रिय की वारंगी भी गायी जाती है। लोक कथा भी व्यापक है। मैंने इसको अंकित भी किया है। 'बलतो वेलणियो' नामक एक वीर क्षत्रिय लडता हुआ वीरगति को प्राप्त हुआ। उसकी भी वीर-कृष्ण रस की काव्य-कथा सुश्रुत है।

रामदेवजी तथा भाटी हिरजी के भजन भी लोक साहित्य में अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं।

योगीराज मावजी के अतिरिक्त उनके शिष्य—भक्त जीवण, मुरानद, जनपुरुष, दासजेता, दासमकन उदयानंद तथा नित्यानंद महाराज आदि के भजन व आरतियाँ भी माव संप्रदाय में व्यापक व लोकों में प्रिय हैं।

गोरख, मोरा, चद्रसखी, हरवण कावेडियो (श्रवणकुमार), गोपीचद-भरतरी आदि के भजन भी अति व्यापक हैं। तोल राणी का भजन स्त्रियों को बहुत प्रिय है।

मकोनी वात, विजु (विजली) नी वात एव अन्य लघु कथाएँ तथा चदन मलयागिरी की वार्ता, शीतला सप्तमी की वार्ता तथा अन्य धार्मिक एवं व्रतादि सबकी वार्ताएँ भी बहु प्रचलित हैं। इन्होंने भडली-वारंगी तथा भविष्यवाणियाँ भी हैं।

यह सब लोक-संबंधी हैं और लोक साहित्य का भागस्वरूप हैं। परन्तु आज तक इस समग्र सामग्री का संग्रह, संपादन तथा प्रकाशन नहीं हुआ है। यह साहित्य निधि मौखिक होने से बंट-बढ़ भी होती रहती है। मैंने अपना शोध कार्य करते हुए काफी सचय यथा समभव किया है। दैवयोग होगा तो कुछ प्रकाशन भी होगा परन्तु कुछ भाँखी सादर प्रस्तुत करता हूँ।

(१) "गलालेंग"

वागड की यह ऐतिहासिक वीर-गाथा अप्रकाशित है। परन्तु लगभग २७५ वर्षों से यह प्रेम और शौर्य का अनुपम उदाहरण रूप लोक-जीवन में व्याप्त है। मेवाड के वृहत् इतिहास वीर विनोद में इसका अल्प उल्लेख हुआ है परन्तु प्राप्य मूल कथा के आधार पर अपने शोध कार्य में मुझे इसकी कडियाँ प्राप्त हुई हैं। काव्यारम्भ यो होता है—

“लालसेग ना सवा गला लेंग तारु, धरति मोगु नामे जिये।

पुरविया पुरबगड ना राजा तमे आसलगड ना राणाए जिये।”

गलालेंग पूविया राजपूत लालसिंह का ज्येष्ठ पुत्र था। वह पूर्वगड या आसलगड का राजा था। इतिहास में उस समय मेवाड में महाराणा जयसिंह का तथा डूंगरपुर में महारावल रामसिंह का शासन-काल था। इतिहासकार के अनुसार देवर की नींव वि० स० १७४४ में तथा उसकी प्रतिष्ठा १७४८ में

हुई थी। डेवर के कार्य में गलालेंग का मुख्य हाथ रहा होने से, और कडाणा के आक्रमण में वीरगति को प्राप्त होने के दरमियान साजें साँदरवाडें की दो राजकुमारियों से शादी करने आदि अनेक प्रसंगों के आधार पर गलालसिंह की आयु (वि० १७३०-१७५१), निश्चित की है और डूंगरपुर के महारावल लक्ष्मणसिंह जी ने इसका समर्थन भी किया है। २१ साल की मरी जवानी की आयु में खेत रहने वाले इस गलालसिंह की सक्षिप्त परंतु शौर्यमयी कथा रोमांटिक तथा अति करुण है।

“भाइयें—भाइयें नो वकरो लागो ने सोड़या पूरव देते जियें”

आपसी बटवारे को लेकर कुटुम्ब में कलह और परिणामस्वरूप कुहराम मचा। मातृभक्त गलालेंग ने माँ से पूछा—‘मा जणेतो ओकम करो मुँ भाइयें नो गालु धाँएण एजियें। पिता लालसिंह का स्वर्गवास हो चुका था। विधवा माँ की आज्ञा पर गलालसिंह चलता था। माँ ने अन्यत्र जाकर अजीविका प्राप्त कर पुरुषार्थ और पराक्रम आजमाने की आज्ञा दी। फलतः अनुज गुमानसिंह तथा चचेरेभाई बखतसिंह व कुछ सेवकों सहित पूरव देश छोड़ कर गलालेंग चित्तौड़ आ पहुँचा।

“ऊँटे उसाला गाड़े तबुड़ा कँय राणियें नि सकवाले-जियें
पुरवा थका खड़या गलालेंग फँच बाँका सितोड़ माते जियें।”

उस समय महाराणा का मुकाम उदयपुर था अतः उछाला लिये हुए वह उदयपुर आया। उसके तेज व रौब को देखकर राणा ने उसे २५ हजार का पट्टा देकर रख लिया और खैराड में मैदी बनाकर रहने की सलाह दी।

खैराड के इलाके में पानी की कमी थी। एक बार सूअर की गौठ खाते वक्त गलालसिंह ने राणा से इसका जिक्र किया और मेवल का नाका बाँधने की आज्ञा प्राप्त करली। तलवाडा के सलाट बुलाये गये, मालवा से शौद लाये गये और लौहारिया के लोहे व बरौडा खान के पत्थरों से डेवर पक्का बंधवाया गया। तीन दिन का काम बाकी था कि गलालेंग ने शौदों से डेराडीट एक मेवाडी रुपया सरकारी तबु रफू कराने वसूल करना चाहा। इस पर झगडा हुआ—

‘रि नु भालु कुँवोर गलालेंग औडें नो गाल्यो धाए जियें’

कुछ शौद भाग निकले और महाराणा जयसिंह को हकीकत कही। जयसमुद्र की यह घटना कलकरूप थी अतः राणा ने गलालेंग को मेवाड की सरहद छोड़कर चले जाने का फर्मान किया। स्वामि-मानी गलालेंग ने पुनः उछाला भरा और सलुबर, जैताना होता हुआ वह सोम नदी पर आ गया। सलुम्बर में उस समय रावजी भैरसिंह जी का शासन था—उन्होंने गलाल को रोकना चाहा पर वह नहीं माना। सोमनदी का पानी जयसमुद्र के आँटे से आता है। इस काले पानी को देखकर वह कहता है—

‘कालें कालें निर नदिनें भाइ केयें थकें आवें जियें’
वक्ता उत्तर देता है— ‘राज नं बंदाव्यें डेवरियें दादा एयें थकें आवें जियें’

इस पानी को पीना हराम करके डूंगरपुर की सरहद में नये बीड़े खोद कर मुह में पानी डाला और आसपुर की धोली बाव पर आकर पड़ाव डाला। गलालेंग को आत्म विश्वास था कि—

“आपड़ी तरवारे तेज ओवें तो आपे ब्रमणा पटा करें जियें”

और फिर माँ की सलाह से डूंगरपुर की ओर प्रस्थान किया। महारावल रामसिंह गलालेंग की बहन जीव के पति होने से उसके सगे जीजाजी होते थे। रावल ने भी गलालेंग का स्वागत किया और ५० हजार की जागीर दे कर उपकृत किया और कहा—

सगवाड़े राज थारों राको ने गलिया कोट सौकि करो जियें
पसलावे तमे मेडि मांडो ने अजुर नि रोडि जमो जियें”

पचलासा में जीवा पटेल की जमीन छीन कर गलालसिंह ने अपना महल बनाया अतः जीवा पटेल उछाला भर कर कुँवा के जागीरदार के पास जा बसा। कुँवा के हतुमहाराज ने लालजी पडचोर का पट्टा लेकर जीवा पटेल को दिया अतः लालजी पडचोर उछाला भर कर डूंगरपुर राज्य की सीमा छोड़कर कडाणा के ठाकुर कालु कडैणिया की शरण गया परंतु कालु से शर्त ली कि वह कुँवा पर आक्रमण करके उसके प्रति किये गये अन्याय का बदला लेगा। कडाणिया कालु ने यह मजूर किया और जब दशहरे की सवारी में कुँवा के ठाकुर हतुमहाराज डूंगरपुर राणा की नौकरी में गये हुए थे तो कडाणिया ने कुँवा पर आक्रमण किया और मनिया डामोर तथा खेमजी खाँट आदि चौकीदारों को मारकर सारा ग्राम लूट लिया तथा वस्ती उजाड़ दी। यह समाचार डूंगरपुर के दरबार में पहुँचाया गया तो गलालेंग यह सुनकर आगबबूला हो उठा और आक्रमण के लिए वेसन्न बन गया परंतु एक माह बाद सब सरदार सेना एकत्रित कर युद्ध को प्रस्थान करें, ऐसा निश्चय हुआ। गलालेंग पचलासा आया तो उसे—

“साजे ने सादरवाडे गामने बे जोड मे नारेल माल्यें जियें”
राणि भालि ने, राणि मेणतणि पणवाने नारेल आव्यें जियें,”

माँ पियोली के मना करने पर भी गलालसिंह ने श्रीफल स्वीकार किये। माँ ने कहा—

‘गाम कडैणें जिति आवो ने बलता साजे परणो जियें’

गलालेंग कहता है—

‘गाम कडैणें काम आवं तो कौण हतिये बले जियें’।

नारियल स्वीकार कर वह वनदेवी रावल रामेग की मजूरी लेने डूंगरपुर गया। रावल रामसिंह ने कहा—

“नोव दाउ नि सुटि हालात मे दसमें मेले आवो जियें
दसमो सुकि इयारमो थावे तमे देसवटे जाजु जियें”

अरमान भरा गलालेंग शूरवीर और पराक्रमी था, क्रोधी था, स्वामिमानी था परंतु दिल से सरल, उदार, कर्तव्य परायण और प्रेमी तवियत का आदमी था। उसकी पहली पत्नी का स्वर्गवास हो चुका था—

“पेला फेरा ना परण्या गलालेंग ने देवदे सोड्या मोडे जियें,
देवदा वालें देवलोक मे अवे सजे पणवा जावें जियें”

अतः यह दूसरी बार बरात सजाई थी। लीलाधर घोड़े पर सवार होकर वह शादी को चला। माँ ने उसे अनेकानेक आप और गालियाँ दी !

साज सादरवाडे ग्राम में जब बरात आई तो गलालेंग के रूप पर लोग आफिन हो गये। दोनों कुमारियाँ तो धन्य धन्य अनुभव करने लगीं। कामदेवता के समान स्वरूपवान गलालेंग की शादी और

उसके फौरन बाद कडाणा युद्ध की कल्पना से लोक मय और आशका अनुभव करने लगे। लगन विधि चल रही थी कि गलालेंग को कडाणा याद आया। अवधि में सिर्फ एक दिन बाकी था। उसने राज-पुरोहित को जल्दी करने को कहा तो उसकी सासू पदे में से बोली—

“धिरे—धिरे परणी मेवाड़ा नानि ना बालया आते जियें
कुंवारी कन्या ने वीर घणा परणी ने लगाइयो दागे जियें
लगन लगन तो मरव कुंवारी असतरि तो आगलो भोवे जियें
धिरे—धिरे परणी मेवाड़ा के घणी परण्या नी आसि जियें
एवि उतेवेल ओत तो वाला तमे चलता परणी जाता जियें”

गोर वजेराम ने ज्यो त्यो लगन विधि पूर्ण की तो दान दक्षिणा देकर गलालसिंह सीधा युद्ध में जाने को तैयार हुआ। गोर ने कहा कि कालयोग है अतः घर जाकर वरपडवें (दोरा ककन छोड़कर) करके जाओ। रातोंरात बारात पचलास रवाना हुई। सबलसिंग काका की मेडी में रात बास किया परन्तु पत्नीयो से मिलना नहीं हुआ क्योंकि मोडमीढल छोड़े बिना सुहागरात वजित थी। दूसरे दिन गोर से मुहूर्त मांगा गया परन्तु साठ साल की माँ पियोली गलालेंग को रानियो से मिलने देना नहीं चाहती थी क्योंकि रसिक गलाल रानी के रूप पर मोहित हो जाय तो युद्ध में ही नहीं जाय। अतः माँ ने आह्वण को घमकाकर दस दिन बाद मुहूर्त है, ऐसा खोटा कहलवाया। परिणामस्वरूप गलालेंग बिना मोड—मीढल छोड़े ही युद्ध को रवाना हुआ। यहा से करण-रस का उभार आता है। पहली रानी असमय में स्वर्ग सिधारी और अब दो दो नारियाँ हैं, परन्तु प्रणय सुख पाये बिना ही गलालेंग को युद्ध में जाना पड़ता है! पादरडी बडी में मावा पटेल की पत्नी ने दूर से गलाल को आते देखा तो गांव सहित स्वागत को बडी और उसे चावलो से पीछकर स्वागत कर चौराहे पर ठहराया। मावा पटेल की षोडशी पुत्री रूपा ने गलालेंग को कहा—

“आडें लोक नि होलि दिवली खतरिने पुनेम वालि जियें
बार कोनो खडयो खतरि पुनेमियो धरे आवे जियें
आजे है बैसाकि पुनेम मामियें ने मलि आवो जियें
अस्तरियें ना नैया पड़े तो मामा घरण परासन लागें जियें”

हे मामा, आज पूनम है। मामियो को मिलकर जाओ, नहीं तो मेरी कसम है। माणोज पटलाणी की बात मान, सेना सागवाडा पडाव की ओर भेजकर गलालेंग भाई वखतसिंह के साथ वापस पछलासा लौटा। रात हो चुकी थी। राणी भालि तो सो गई थी परन्तु मेणतणि ने घोडो की टापें सुनी। उसने भालि को जगाकर कहा—

‘उट ने मारी बोन रे भालि ठकरालो धरे आव्या जियें
मेला खेला तो खेर वया ने माणिघर पासा आव्या जियें।’

माणिघर की बात सुनकर भालि उठ बैठी और पिया मिलन की उमंग में शृङ्गार सजा कर तैयार हुई :—

“पात फूल नि सेज वसावि ने ओशि के नागर बेले जियें
तेर दिवा तेलना पुर्या ने दस धियें ना पुर्या जियें।”

परतु शृङ्गार रस के गीत सुनकर, माता पियोली जाग उठी और द्वार पर आकर गलाल को खरी खोटी सुनाई—

‘तारे बाप नुं बिण लजव्यु माँ जेणनारी नुं थाने जियँ”

माँ के व्यग्यबाणो से आहत गलालेंग अघूरे अरमान लेकर रण-भूमि में जाने की तैयारी करने लगा । दोनो रानियो ने अपने देवर वखतसिंह को कहा—

‘पियोर मे तो माँ नो जायो ने हारि में हाउ नो जायो जियँ

जालि मेल नं तालें खोलो, परण्यानु दरसण करें जियँ”

वक्ता ने दोनो रानियो को बाहर निकाला । दोनो नवोढाएं लाज शर्म छोडकर गलालेंग के आगे आकर खडी हुई और बोली—

“घड़ि पलक भेगा ने रम्या परणि ने लगाव्यो दागे जियँ

मनमे दगा अता परण्या तमे चलता परणि लेता जियँ”

तब गलालेंग कहता है—

होल वरनि होलेंगणिरे तुं कैय ललसावे जिवे जियँ

गाम कडेंगे काम आवता तो कोण हतिये बलतु जियँ”

तब रानियाँ कहती हैं—

“जो बावसि भले पदारो तमे जिव नं जतन करो जियँ

पाक काम कडेंगे करजू गमेलिये हती बल जियँ”

रानियो को विलाप करते छोडकर गलालसिंह लीलाघर पर सवार होकर युद्ध को खाना हो गया ! सागवाडा के नगर सेठ की पत्नी ने मोड-मीढल युक्त गलालेंग को रण-चढने जाते देखकर उसे रोका और स्वागत करके भाई कहकर उसे सागवाडा रहने और रावल रामसेग को दंड भर देने की इच्छा व्यक्त की—

“मां ना जण्या भाइ गलालेंग सगवाडे बेटा रेवो जियँ

अजुर धरि जे डण्ड करें मो घोरना मरुं डण्डे जियँ”

पादरडी की पटलाणी और सागवाडा की सेठानी की सहानुभूति और स्नेह का कायल गलालसिंह कहता है—

नके बोनबा वसन खरसो मों ने ठेयी ने जोगे जियँ

खतरियें ना दावड़ा अमें उसिनें लाव्या मोते जियँ”

वह कहता है कि रावलजी सुनेंगे तो कहेंगे—

मरवा भागो बिनो गलालेंग वांशियण ने हण्णे पेटो जियँ

वह आगे बढ़ता है परतु पगपग पर अपशुकन होते हैं । सामने विधवा स्त्री मिलती है तब भावी की आशका मन में उभरती है । फिर भी धीर, वीर, गभीर और दिलेर जवाँमर्द शौर्य की खुमारी से कहता है—

‘खतरियें ना दावड़ा भाइ आपे ओंदा हकन वाँदें जियँ”

खतरियें रांगडेंना दावड़ा भाइ भाले भरव पेटे जियँ”

और करगसिया तालाब की पाल पर राजा की फौज में शामिल हो गया। इस वक्त गलालग का तोहफा देखकर सेना के सब क्षत्रिय कांप उठे और राजा के कान भरने लगे। फलतः राजा ने गलाल का मुजरा नहीं भेला और व्यग्य कहा—

‘मो जाणु ते पणवा ग्योतो के तु घोरजमाई रये जिये’

गलाल को बुरा लगा, उसने कहा एक दिन मैं पीछे रहा, तुम्हारे कितने आदमी काम आये? और उसने सवा कोस आगे जाकर अपना डेरा डाला। इधर महारावल की फौज में षडयंत्र हुआ और आधी रात को कूच का डका बजा दिया। गलालेंग ने यह नगरा सुना तो वह उठ बैठा और वक्ता को कहा कि फौज आवे उसके पहले ही हम कडाणा पर टूट पड़े और अपना जोहर जीजाजी को बता दें। फलतः आधी रात को गलालसिंह अपने मरणिशा साथियों सहित चल पड़ा और महीसागर पर पहुँच गया। बाद में पता लगा कि कुछ धोखा हुआ है परन्तु गलालेंग कहता है—

‘सड़यो खतरि पासो फरे तो जणनारनु लाजे थानए जिये’

नदी में रात्रि के अंधकार में पानी भरने की आवाज आई, देखा तो सात कन्याएँ थीं। बेरा डाल कर उन्हें पकड़ लिया। पूछा तो पता लगा कि, गलालेंग के भय से कडाणा वाले रात को पानी भर लेते थे। उन कुमारियों से पता लगा कि वागड का लूटा हुआ सारा धन बावो के मठ में छिपा रक्खा है। गलालेंग के इशारे से वखतसिंह ने सातों को मौत के घाट उतार कर कालिया दर्रे में फेंक दिया। उन्हें जीता छोड़ते तो हाक मच जाती। नदी में अंतिम बार अफीम के कसुबे पीकर बावो के मठ पर धावा बोल दिया तथा आमगर तथा धामगर बावो को गारकर धन निकलवाया। सात ऊट भर कर एक बहन जिवें को डूंगरपुर, दूसरा ऊँट सागवाडा बहन सेठानी को, तीसरा ऊँट पादरडी बहन पटलानी को, चौथा ऊँट जीजाजी रावल रामसिंह को तथा शेष तीन ऊँट पछलासा दोनों पत्नियों, माई गुमना तथा माँ पियोली के लिये भिजवाये और कहलवाया—

“माजि साप ने मजरो के जु तारो बेटो केडेंगे सड़या जिये

राणिभालि ने एटलं केजु गमेले सुतिये थाजु जिये

भाइ धुमेना ने मजरो केजु माडिनी केडेंगे सड़या जिये”

बावो का मठ तोड़ कर और वागड का लूटा हुआ धन वागड भेज कर गलालसिंह मौत के उन्माद में आवेश में आगया और पूरे जोर शोर से कडाणा पर हमला बोल दिया। धमासान युद्ध हुआ—

“जडा जिड़ बन्दुके सुटें भालें रा धमोडा उडें जिये

कटारिये ना कटका थावें तरवार ना टसका लागें जिये

सामा सामि खतरि लडें केंय गुजर भगडा लागे जिये

रिनु भालु कुवोरे गलालेंग बैरि ना गले धारण जिये

दारु गोलें ना मे वरे ने खतरि ना मसाला लागे जिये”

कालू कड़ीगिया और उसका पुत्र, अनूपसिंह डर कर मूल में जा छिपे। परन्तु अब गलाल सकने वाला नहीं था। वह मौत का प्रच्छन्न स्वरूप बना हुआ यमराज की तरह टूट, पड़ा और सारा कडाणा भस्मीभूत कर डाला। चौराहे पर नगरा बजाने वाला जोदिया तथा ड्योडी पर वखतसिंह भी २१ घाव

खाकर वीरगति को प्राप्त हुआ। अब गलाल और उसका घोड़ा लीलाधर पूरी खुमारी से भूम रहे थे ! कडाणा के महल के चारो ओर भारी कोट था। प्रवेश का कोई मार्ग न देखकर गलाल घोड़े को पूरे जोश से दौड़ा कर कूदा महल के अंदर चौक में कच्चे मौती बिखरे हुए थे अतः लीलाधर घोड़े का पाँव चटक गया और वह लँगड़ा हो गया। दुश्मन घोड़े को बाद में पीड़ा पहुँचाएगा यह सोचकर घोड़े का सिर धड़ से अलग करके गलाल कडाणा की रा-आगन में खड़ा धूमने लगा। उस पर मौत मँडरा रही थी। वह वीरता के नशे में चूर था। वहाँ केले थी उन्हें काटने लगा। उसका जतून देखकर कडाणिया की रानी ने कालू को व्यग्र मारा कि वैरी बाहर आ गया है और तुम घर में छिपे बैठे हो। व्यगोक्ति से चोट खाकर कालू ने गोली दाग दी और गलालेंग घायल हो गया। वह मौत की प्रतीक्षा करता हुआ राम का नाम जपने लगा। इतने में कालू की कुमारी सुन्दरी फुल्ल बाहर आई। वह गलालेंग के रूप पर मोहित हो गई। पानी के दो लोटे रखकर वह गलालेंग का हाथ पकड़कर मगल फेरे फिरने लगी तब गलाल कहता है—

“घेड़ि पलक ना पासणा रे तार खोलिय अबड़ा व्यु जिये
कुचारि कन्या ने वीरे गंगा पणिय ने लगाइयो दागे जिये”
तब फुल्ल कहती है—
‘नति दिवयें धोर ने बारें मो रूप ने फेरा फरिजिये’

इतने में कालू और अनूप बाहर आये और गलालेंग के शरीर पर के अलंकार-गहने लूटने लगे, तब गलाल को चेतन आया और उसने कहा—

‘आव्यो कडणिया तारे पागे पण मरदें ने पोगे जावे जिये’

कडाणिया तलवार उठाता है परंतु उसका वार होते ही गलाल जोर का झटका मार कर पिता पुत्र दोनों को एक साथ मौत के घाट उतार देता है। गलाल की अनुपम वीरता शक्ति से फुल्ल संतोष और सुख अनुभव करती हुई कहती है—

“भोवोभोव मने भरतार मलो तो बाप लालेंग नो जायो जिये
जिव तमारो गेते जाजु मो आय सतिये बलु जिये”

गलालेंग के प्राणपखेरू उड गये और सनी की तैयारी होने लगी इतने में महारावल रामसिंह सदलबल आ पहुँचे परंतु अब खेल खत्म हो गया था। सारी बात फुल्ल के मुँह से सुन लेने पर राजा रोने लगा। फुल्ल ने कहा कि पहले गलाल की पाघ पछलासा पहुँचा दो क्योंकि वहाँ दो नव परिणिताएँ साथ में पीछे छूट जायगी—और फिर आप ठाकरडा पहुँचो वहाँ अमरिया जोगी है वह मेरे पति का कवित्त बना देगा, उसे लोक में चलाना। यह कहकर फुल्ल सती हो गई। उधर रानी झाली और रानी मेणतणि भी पछलासा के गमेला तालाब पर सतियाँ हो गईं !—साढ़े तीन दिन में जोगी अमरिया ने गलालेंग की काव्य-गाथा केन्द्र (एकतारा) पर गाकर गूँथ दी। राजा ने जोगी को जमीन आदि देकर पुरस्कृत किया और स्वयं डूँगरपुर लौट गये। इस प्रकार वीर गलालेंग की गाथा पूर्ण हुई—

कटे घाव्या थान मेवाड़ा ने कटे लड़ाइयें लांडे जिय
कटे मेवाड़ा मोटा थया ने कटे पड़यें घड़े जिये
लालेंग ना सवा गलालेंग तारें जगमे अमर नामे जिये !!

(२) "हामलदा"

वागड के बासवाडा के अतर्गत आज के तलवाडा का प्राचीन नगर तलकपुर पाटण नाम से विख्यात था। वह चौहान वंश की राजधानी था। हामलदा या सामतसिंह वीर राजा का शासनकाल था। उस समय एक क्षत्रिय दूसरे से लड़ने पर आमदा रहता था। मेवाड और डूंगरपुर के बीच की सोम नदी को लेकर दोनों राज्यों में झगडा चल रहा था। महाराणा भारी फौज लेकर जेताणा होते हुए सोम नदी पर आ गये और डूंगरपुर की सरहद में आसपुर गाँव की घोलीवाव पर पडाव डाला। गोल और रामा गाँवों की बापिकाओं के रहूँट जलाकर रसोई बनाई और अत्याचार शुरू किये। यह स्थिति देखकर रामें-गोल गाँव का एक श्रीगौड ब्राह्मण जिसकी हाल ही में शादी हुई थी वह मौड-मीढल छोड़े बिना ही भागा-भागा तलकपुर पाटण पहुँचा। उस समय समग्र वागड सहित मेवाड के छप्पन के इलाके पर सामतसिंह का आधिपत्य था, मेवाड में (राणा) श्री दिवान के रूप में शासन चलाते थे। ब्राह्मण ने जाकर 'हामलदा' को हकीकत कह सुनाई। इस पर सामतसिंह मुकाबले को आया और दोनों पक्षों में भीषण संग्राम हुआ। हजारों वीर खेत रहे और खून की नदियाँ बह चली। इतना खून बहा कि सवा सेर का पत्थर भी लहू की धारा में बह चला। इस ऐतिहासिक गाथा का शौर्य गीत वागडी बोली में व्यापक है—

“एसि ने अजारे दल दिवँण नुं हो राजे जो-२
 घोलि ने वावे रे भंडा जिकिया हो राजे जो-२
 रेंटडा भागि ने रसोइ करि जेंणे ठामे जो-२
 रामें ने गोलें नो आमण सिगेडो हो राजे जो-२
 तरत नो परण्यो ने आते मेडोलें हो राजे जो-२
 गले ने गोपेंण ने खादि डेंगडि हो राजे जो-२
 अणि ने तरे नो आमण सालियो हो राजे जो-२
 ने दौडतो ने घामतो आवियो तलवाडे हो राजे जो-२
 परवाले पणियारिये पाणि भरें जेंणे ठामे जो-२
 धिरो ने रैं ने सिगडो ओसर्यो हो राजे जो-२
 ने हाँवल ने साँबल ने वेनि वाते मारि हो राजे जो-२
 मने ने मालो ने घणि नैं दरिखानें जेंणे ठामे जो-२
 धिरी ने रैं ने पणिआरि बोलि जेंणे ठामे जो-२
 जमणो ने मेलजे माजन-वाडो जेंणे ठामे जो-२
 ने डावो ने मेलजे सलाट-वाडो जेंणे ठामे जो-२
 सोरा नि लेंवडिये मकनो भुले जेंणे राजे जो-२
 सन्मुक वेटु रे घणि नु दरिखानु हो राजे जो-२
 भुरियें हैं मोडें ने मोसे वांकडि हो राजे जो-२
 अणि ने तरे ना सौअण वेंटा जेंणे ठामे जो-२
 डालें नि ओटेंणे जाजेम टूटे जेंणे ठामे जो-२”

जब ब्राह्मण ने ऊपर वर्णित दरबार में जाकर आक्रमण की बात कही तो यह सवाद सुनकर ‘हामलदा’ की नवयौवना रूपमती राणी ‘रेवारण’ कहने लगी—

“घिरे ने रँने राणि ओसरि जेंगे ठामे हो राजे जो—२
सोम ने सोम परण्याजि सो जको जेंगे हो राजे जो—२
होम मे नति रे लापि—लाडुवा हो राजे जो—२
सोम मे नति रे घरवाला नाग जेंगे ठामे हो राजे जो—२
केसर वरणि है राजनि दै जेंगे राजे जो—२
भालना भसरका केम खमो जेंगे ठामे हो राजे जो—२

हे माणिकर, प्रियतम ! युद्ध में मत जाओ। आपकी केशर जैसी काया है। शत्रु का सैन्य अस्सी हजार का आपोरे है। असख्य शत्रुओ के बीच आप अपने अल्प सख्यक साथियो के साथ कैसे झूझोगे ! मेरा मन मना करता है, आप युद्ध में मत जाओ। तब राजा कहता है—

हे प्रिये, तुम मुझे अपशुक्न मत दो। अमगल की बात मत कहो। तुम स्त्री जाति डरपोक होती हो। तुम्हे एक बार गर्म दूध की छ्वाँट लगी थी तो आठ दिन तक तुम शय्या से नीचे नहीं उतरी थी। परन्तु मैं क्षत्रिय बच्चा हूँ। मेरा धर्म आये हुए दुश्मन के दाँत खट्टे करना या लडते हुए वीरगति को प्राप्त होना है। यो कहकर राजा ने भ्रामण को पत्र देकर राणा को कहलवाया है कि—

“सोमे ने सियारि पांणि आंगेंण हो राजे जो,
होमे ने हियारि पांणि आंगेंण हो राजे जो।
सोम जो जुवे तो आवजे तलवाड़े हो राजे जो—२”

अर्थात् सोम नदी दोनों राज्यों के बीच की विभाजक रेखा है। अतः समान मालिकी भले रहे परन्तु पानी पर तो सिर्फ हमारा ही अधिकार रहेगा। यदि पानी पाने का आग्रह हो तो तलवाड़ा राजधानी तक युद्ध लडते हुए आना पड़ेगा। यो समाचार भेजकर हामलदा ने युद्ध की तैयारी की और अपने सूरमा साथियो के साथ यह चौहान राजपूत अपने भम्मर-घोड़े पर बैठकर राणा से युद्ध के मैदान में जा भिड़ा और अपनी शान बान और आन को वीरता से कायम रखी !!

(३) “लोक गीत”

(लग्न गीत)

- (i) घडघो ने घडाव्यो बाजरोट जावद जाइ जडाव्यो
मेल्यो ओड़ानि पडसाले वीओरे वदाव्यो
कोण भाइ न राणि राजल बोलें
सामि मारे सुडिलो सिरावो
कोण भाइ घेरे वर घोडि
घडघो ने घडाव्यो बाजरोट जावद जाइ जडाव्यो
मेल्यो ओड़ानि पडसाले वीओरे वदाव्यो

कोण भाइ न रांणि राजन बोलें
सामि मारे सुडिलो सिरावो
कोण भाइ घेरे वरघोडि

×

×

×

यह लग्न गीत है । इसमें भाषा का स्वरूप और गुजराती की छोट्ट हृष्टव्य है ।
बालक लाडि तो लवयें कागद मोकले ओजि अलदि ना भेंज्या वेला आवोरे !

—मालेण गजरो सिवदो...

(ii) ओजि ओ केम आवु बालक लाडलि राज ने विरेजिये मारग रोक्योरे !

—मालेण गजरो सिवदो

इ तो अरज करो रे ओणैना विरोजि ओजि गडि दोय मारग सोडो रे !

—मालेण गजरो सिवदो

×

×

×

यह गीत भी ऊपर की कोटि का ही है ।

(iii) समदरिया ने ओणे पेले पारे मनोजि तम्बु ताणिया
लाडि तारा बापा ने जगाड नावे नकाव सें
नति मारा बापाजि घर पोसे आपे पदारजु
समदरिया ने ओणे पेले पारे मनोजि तम्बु ताणिया
लाडि तारा विरा ने जगाड नावे नकाव सें
नति मारा विराजि घर पोसे आपे पदारजु

×

×

×

iv) आवि रे साबला नि ज्ञान रे जरमरिया जालु

घेयु रे वेवाइ तारु घोर रे " "

घोर घेरि ने नासेण हाइ रे " "

आवि ने कोण भाइ ने पोणे गडयो रे " "

सोडो रे बावसि मारें बाण रे " "

रुपिआ आलु भारोभार रे " "

मारे नति रुपियें नें काम रे " "

मारे सें बैरियें नें काम रे " "

×

×

- (v) राइवोर तो गोयरे पदार्थ रे गजगा वाणि लो
 राइवोर ने गोवालिये वकेण्या रे ” ” ”
 राइवोर तो रेसम केरो रेजो रे ” ” ”
 राइवोर तो पाटण केर फोडु रे ” ” ”
 राइवोर तो समोदर नो इरो रे ” ” ”

×

×

×

- (vi) जमाइ सा प्राग भेजु रे सवा लाकनि । २
 ” मादधानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्थ समरत सासरे
 ” सो गला भेजु रे सवा लाकना । २ (१ १ १)
 ” मेल्यानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्थ समरत सासरे (१)
 ” टोपिथो भेजु रे सवा लाकनो । २
 ” पेर्यानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्थ समरत सासरे
 ” मनडि भेजु रे सवा लाकनि । २
 ” परण्यानि सतुराइ रे ओसिला जमाइ भले रे पदार्थ समरत सासरे

×

”

”

×

”

”

×

- (vii) लाडि लाडो मांडवे बेट घुजे रे पोपट पानु । २
 लाडकडा ने विरोजि कुंवारा रे ” ” ”
 लाडकडि ने भावि बाइ कुवारि रे ” ” ”
 ओण ने दोय ने परणावो रे ” ” ”
 दोय ने जोडि बण से रे ” ” ”

×

”

”

×

”

”

×

इस गीत मे ‘दोय’ मेवाडी तथा ‘बण से’ गुजराती शब्द दृष्टव्य हैं ।

- (viii) सोनानु ए रेकडु ने वायरे उडयु जाय रे ...
 वेवाइ तमार नाक वाडयु जान भूकि जाय रे ...
 सोनानु ए रेकडु ने वायरे उडयु जाय रे ...
 वेवण तमार नाक वाडयु जान तरि जाय रे ...

×

”

”

×

”

”

×

(बडवानु गीत) !

- (ix) बडुवा काने कडि माते घडि सुने जडि
 जाइ बेटा दादाझि ने खोले सडि

बापे एण ने वाणो सलाव्य जाइ ने सोट्य कासि—गड ने सोवटे
 कासि—गड नो भ्रामण भ्रेम बोल्यो
 भडसि सैं सैं कारणो आव्या
 बावसि भ्रमारे बालक बडुवो लाइनो
 एने कासि—गड नि जनोइ अँ नि गणि ओसे
 बडुवा काने कडि माते घडि सोने जडि
 जाइ बेटा विराजि ने खोले सडि

X

X

X

(भीलो के गीत)

- (x) सुदेडि तो भले रि आवि रे पावागड नि सुदेडि
 आवि उत्तरि रामजि भाइ ने वेड रे पावागड नि सुदेडि
 करो मारा रामजि विरा मुल रे " " "
 सुदेडि ना सवा बे रोकडा रे " " "
 पेरो मारा मोति बाइ बुना रे " " "
 सुदेडि पेरो तो केडो भराय रे " " "
 ओहु तो पगल्या रोलाय रे " " "
 घोवु तो दरियो रगाय रे " " "
 जंजेडु तो उडें जेणा मोर रे " " "

X

X

X

- (xi) मारो सांकलियालो कुपडो ठेंकि आव, वाघजि तु किम डरके रे
 मारो घुघरियालो जौपो सडि आव, " " " "
 तु आवे तो सानो—सानो आव, " " " "
 मारो सासरो तो भोरा ने पडसाल, " " " "
 मारि सासुडि तो " " " " " " " "
 मारो परण्यो तो गदेडा गोवाल, " " " "

X

X

X

(मृत्यु गीत हरिया)

- (xii) दन जग्यो एम रयो घेरे आवो रुडा राजवि

हरियो राजवि हाय... हाय... हाय... हाय... !

तांबा कुडि जल भरि घेरे आवोरुडा राजवि

हरियो राजवि साय..... हाय..... हाय..... !

नावण वेला वै गै घेरे आवो रुडा राजवि... ..

हरियो राजवि साय .. हाय ... हाय..... !

सोना जारि जल भरि घेरे आवो रुडा राजवि

हरियो राजवि हाय हाय..... हाय..... !

दातुण वेला वै गै घेरे आवो रुडा राजवि

हरियो राजवि हाय हाय..... हाय !

भोजन परस्ये एम रयें घेरे आवो रुडा राजवि

हरियो राजवि हाय..... हाय हाय..... !

जम्मा वेला वै गै घेरे आवो रुडा राजवि

हरियो राजवि हाय हाय हाय..... !

ढालया ढोलिडा एम रया घेरे आवो रुडा राजवि..... ..

हरियो राजवि हाय..... हाय हाय !

×

×

×

(xiii) वाडि मँय नो सोंप लियो कटावो रे हाय केसरियो लाडलो

साय केसरियो लाडलो, हाय पातलियो ..

सगवाडा नो सुतारि तेडावो रे हाय केसरियो ..

केसरिया ने पालकडि गडावो रे .. पातलियो ..

डोंगर पर नो रंगारि तेडावो रे .. केसरियो ..

पातलिया ने पालकडि रंगावो रे

वाँसवाडा नो वणारि तेडावो रे .. पातलियो ..

केसरिया ने पालकडि वणावो रे

पातलिया नि जाने सलावो रे .. केसरियो ..

एणि जान मे तो अमुक भाइ ओसिला हाय केसरियो ..

एणि जान मे तो सपो भाइ

एणि जान मे तो अमुक भाइ मरेंणा

अमुक वी नो सुडिलो लुटँणो रे .. पातलियो ..

लाडि वी नो फागणियो लुटँणो रे

×

×

×

(४) “ भजन ”

रोणिजा थकि रे जाणे बावो आवियो अरजि ने पुसे से पुसणें

केनो रे वाजे से अरजि दावडो केनि रे सारे से बाकरियो

ओतो वाजो रे गुजर दावडो माबी मारि बकरियो सरावे

थोडक २ अरजि दुद पावजो सादु भुक्क्यो आवियो
 सो सो मैननि वाकरि बाकडि दुद कण-वद काडो सो
 समरत ओवो तो गरु मारा काडजो दुद काडि अरोगो सो जि
 तु बडि लै ने गरु मारा वराज्या तु बडि दुदे भरैणि सो जि
 ओतो जाणो के बाबो जादु-खोरियो बाबो मल्यो हे अन्याडि
 दुदे काड्यु से अरजि दावडा तु बडि मे तमे खिर पकावो
 अगनि लागे ने तु बडि बलि जावे दुद रिटाइ जावे हो जि
 अगनि लगाडि अरजि दावडे तु के खिर पकावि सो जि
 ओतो जाणो के बाबो जादु-खोरियो बाबो मल्यो से अन्याडि
 खिर वेणावि अरजि दावडा खिर मे साकर नकावो
 सो सो को माते गरु मारा सेर वसे वन मे साकर क्य थकि सो
 घोबला भरो रे अरजि रेतना खिर में साकर नकावो
 रेत नाकि ने गरु मारा खिर पकावि
 घोबलो भरि ने अरजि खिर पियो थोडि अमने पो हो जि
 खिर खावि ने अरजि केवु बोल्या खिर मे साकर गोलैणि
 ओतो जाणो ते बाबो जादु खोरियो बाबो मल्यो से अन्याडि
 खिर खादि हो अरजि दावडा थोडु पाणि पावो हो जि
 खुवा-बावडि सो गरु वेगलें पाणि कणवद लावो हो जि
 तु बडि लै ने अरजि डोगरि सडो खोरा मे बगलु वियंगु हो जि
 डोगरे सडि ने अरजि नैसे जोयु गगा उलटे भरैणि
 नैसे जोइ अरजि विसार करे जे-टवैसाक मे पाणि क्य थकि
 ओतो जाणो रे बाबो जादु-खोरियो मल्यो रोणिजा काला राम हो जि
 जेलो एलोलो अरजि दियो तारजो पेला जुग मे
 बिजो एलोलो अरजि दियो तारजो बिजा जुग मे
 तिजो एलोलो अरजि दियो तारजो तिजा जुग मे
 सोतो एलोलो अरजि दियो तारजो सोता जुग मे
 पाणि लावि अरजि आपियु दोवारिके ना नात ने
 पाणि पाइ ने अरजि सरणे पडथा के आवो आपने लारे हो जि
 काजलि वन मे तारि बाकरि सो बाघ-वर खाइ जाय हो
 गायें ना गो वालि विरा तने वेदकु घडि बाकरिये थामो सो जि
 पासु फरि ने अरजि जोय तो राम रोणिजे सिदायी हो
 दोय आत जोडि ने अरजि बोलिया संत ने दोवारिके मे वास

(५) पारसियाँ : पहेलियाँ ‘Riddles’

१. ओसा गलानि जे कँय ओटडि ने बेटि जाजेम पातरि-२
सतुर ओय तो सोड जु कँय मुरक गोता खाय
सोडो वेवाइ मारि पारसि..... = (बिछात पर शराब की बोतल)
२. ओसि गोरि पातलि जि कँय नदिये नावा जाय-२
सतुर होय तो सोड जु ने कँय मुरक गोता खाय
सोडो जमाइ मारि पारसि..... = (मीडी)
३. डाक्केण भुतनि लडाइ सालि जि कँय सुडवेल सोडाववा जाय-२
सतुर होय तो सोडी लेजु कँय मुरक पड़्यो जजाल
मारि सेजन सोडो वेवाइ मारि पारसि..... = (ताला-चाबी)
४. राति माटलि मारि रगे भरि उपर जड्यो रे जडाव २
सतुर होय तो सोडी लेजु कँय मुरक गोता खाय
सोडो वेवाइ मारि पारसि..... = (लाल मिर्च)
५. वना माता नो बोकडो जि कँय-२
आटो आट वेसाय मारि सेजन
छोडो वेवाई मारि पारसि = (नारियल)
६. पांस पाइयालो ढोलियो जि कँय-२
ढाल यो राजदरवार मारि सेजन
सोडो जमाइ मारि पारसि..... = (हाथी)
७. वना माता रो बोकडो जि कँय-२
वन सरवा ने जाय मारि सेजन
सतुर होय तो सोडजो जि कँय मुरक करे रे वस्यार
सोडो जमाइ मारि पारसि = (कुल्हाड़ा)
८. कालो खुवो कालु पाणि ने कालि ममरजिरि सेजलडि २
सतुर होय तो सोडजो जि कँय मुरक गोता खाय
सोडो वेवाइ मारि पारसि..... = (काजल)

(६) कहावतें और मुहावरे

१. अजण्या नु आंगणे मौत
२. अण भण्या नँ उदार खातें
३. अण कमाउ खेति करे तो बलद मरे के बिजु पड़े
४. दाल वगडे अेनो दाडो वगडे
५. अन्याडि ओवे इ आडे डाले वेइने वाडे

६. अमिर ने आदर सौए करे
७. अमिर ने घोड़ु ने गरिब ने जोड़ु
८. अलाव्या बना ओज्
९. अलोइयु तो वाघ-ए नें खाय
१०. अदा रवै ने कृत्ता पिये
११. आइ एवि दिकरि ने घडो एवि ठिकरि
१२. आइ जोवे आवतो ने वी जोवे लावतो
१३. आंगणो खुवो ने वी उसमणि
१४. आंदलें घोडें ने बाबलेया सणा
१५. आंदलें ने सु दिवा ने रांडयें ने सु विवा
१६. आपडि तो बापडि ने पारकि सेनाल
१७. आवि हाटि ने बुद्धि नाँटि
१८. आवि आवत कारेये ने जाय
१९. उपर बागा ने नेंसे नांगा
२०. एक एकडा बना सब मेडें खोटें
२१. एक सति ने हो जति हरकें
२२. कतुवारि नु सदरे ने वतुवारि नुं वगड़े
२३. करे सेवा इ पावे मेवा
२४. कात्या एना सुत ने जण्या एना पुत
२५. कामटे वदे इ रोट (Leader)
२६. काम सदारो तो पडे पदारो
२७. काम बेले काकि ने पसे मेलि आकि
२८. खाय एनि भुक जाय
२९. खोट्टु नारेल होलि मे
३०. गदेडु कुगे राजि
३१. गरु गाडिया ने सेला डाडिया
३२. गरिब नि बैरि आका गाम नि भाबि
३३. गोल बना हु सोत
३४. घाँसि नि बेटि ने हानि नो भावको
३५. टालजु इ ने बेजु वि
३६. ठालो आत मोडे तें जाय
३७. दइ ने इ देव ने
३८. दुबलि गाय ने बगा गणि
३९. घरम घिरें ने पाप उतावर्लें
४०. नदि मे खातर सु कामनु

(७) "आरती" (माव संप्रदाय)

- (i) आरतिओ निज नारायण तुमारि ॥ हरि हरि अलख पुरुष अखंड अवन्यासी ॥
 आरतिओ..... ॥ १ ॥
 निरजन निराकारि ज्योत अपारा ॥ भला भला मुनिजन पार न पाया ॥
 आरतिओ .. ॥ २ ॥
 आरति करता सकल जन तारया ॥ थम्ब पलोणि भगत प्रलाद उगार्या ॥
 आरतिओ.... ॥ ३ ॥
 सुरत सडावि वनरावन पोस्या ॥ नुरत मेलि ने अनहद मे नास्या
 आरतिओ ॥ ४ ॥
 तनकि रे गादि ने मन का विसावणा ॥ त्यारे बिराज्या हो श्याम अवन्यासि ॥
 त्यारे बिराज्या हो माव अवन्यासि ॥
 आरतिओ ॥ ५ ॥
 कहे तो श्री जनपुरस सनमुक वासा ॥ श्याम विना सर्वे पंड रें कासा ॥
 माव विना सर्वे पंड हे कासा ॥
 आरतिओ ॥ ६ ॥

×

×

×

- (ii) हरे बाबो खेल खेलवि ने सगे न आवे जोत कला अवन्यासी ॥ हरे ॥
 सकल मे व्यापक तेज तमारो तो मुक्ति राखियो घेरे दासि रे ॥ हरे ॥
 हरे बाबो अलगो ते अलगो ने बाहे से बलग्यो ॥
 प्रित करे जेने प्यारो ॥ कोई कहे जोगि ने कोई कहे भोगि ॥
 आप सकल थकि न्यारो ॥ हरे ॥
 हरे बाबो रंग मे रास्यो ने नुरत मे नास्यो ॥
 बालक थ घेरे आन्यो ॥
 दासमुकन कहे गरिब तमारो ने तो हरि चरण चित्त भासो ॥

×

×

×

- (iii) आरतिओ हरि ने समरुं सतमन ज्ञानि करो सादु आरति
 प्रतमि मे पांडव उपज्या ने वस्या नव खडरे ॥
 वेद भ्रम्माजि ना पुख्यारे ॥ पुंख्या भ्रम्माड रे ॥ करो सादु आरति ॥
 दसरंत ने घेरे अवतर्या ने वेद्यों वनवास रे ॥ गड लका ढारियोरे ॥
 कोट लका ढारियो रे सेंदियो रावण रे ॥ करो सादु आरति ॥
 वसुदेव ने घेरे अवतर्या ने जुग मे आनंद रे ॥ कस मामो भारियोरे ॥
 भंतुर मे खेल्या रासरे ॥ करो सादु आरति ॥

आदिक रवा रूपे ऋडा गुजरि बहु रंगरे ॥ देवता मे श्याम सोइ ॥
 देवता में माव सोइ, तिरथ मे माहि रे ॥ करो सादु आरति ॥
 जेना पिता पुरा गुरु सुरा सादु ने मल्या श्याम रे ॥
 दास जिवण नि विनति रे ॥ तमे सुणिलो माराज रे ॥
 सुणिलो श्री श्याम रे ॥ करो सादु आरति ॥

X

X

X

(८) लोक वार्ताएँ (Folk tales.)

“एक भ्रामण अतो । पण्णि ने परदेस कमावा ग्यो । कमाइ घमाइ ने बार वरे घेरे पांसो आब्यो । घेरे आवि ने सब ठिकठाक करि ने अने वड नु आगु लेवा हरि-ग्यो । वाट मे एक दोव बलतु अतु ने अणो दोव मे एक हाप राँपडा मे बलतो ने बुम पाडतो अतो । भ्रामण ने जोइ ने सापे क्यु के भाइ, मने बसाव । भ्रामण के के गुणना माइ अवगुण थाय ते तु मने खाइ जाय एटले श्री तो तने नें बसाव । सापे खीब कालावाला कर्या एटले भ्रामणे अने बांरतो काड्यो । बारते आवि ने साप के के श्री तो तने खी । भ्रामण के के बार वरे श्री घेरे आब्यो सो ने मारे वी नु आगु करवा जी सो । साप क्युके आगु करि ने बलतो आवतारे खी । भ्रामण सारे पुगो । आट दाडा द्यो पण अनपाणि नें भावे । अने साले पुस्यु के जिजाजि उदास केम रो सो ? भ्रामणे सब बात माडि ने कै सँबलावि । साले क्यु के साप अजि बेटो नें आवे, तमे सन्ता सोडि दो । आगु वदा क्यु ने भ्रामण ने अने वी सापना रापडा कने आब्य के तरत साप आवि ने आडो उवो द्यो । साप के श्री तारि वाट जोतो तो । अवे खी । भ्रामण नि वी तो पोक मेलि ने रोवा माडि । साप के के तु सानि रे । खीब घन आँय डाट्यु से ते लै जा ने आ बुटि से ते जे तने सताव वा सामु आवे अने अडाडि देजे ते भसम थै जासे । अमे कै ने जेवो साप भ्रामण ने खावा ग्यो के तरत पेलि बाँइये बुटि साप ने अडाडि दिदि । साप तो तरत भसम थै ग्यो । भ्रामण खीब राजि थ्यो ने घणि वी वे घन लै ने घेरे आब्य ने खाइ पी ने मजा कर्या !! कर्या पुटे नें करे ऐना गर खोटा ॥ ”

(ii)

“एक डोइ ने एक जवान बेटो अतो । जेम तेम करि ने डोइए तणसे रुपिया, बेटा नि सगाइ बल्ले भेगा करि मेल्या अता । डोइ खाटला मे माँदि पडि । अेवामे मेलो सरातो अतो । बेटे क्यु के आइ मने पैसा आल श्रीए मेलो जोइ आवु । डोइए क्युके तणसे मे आ तण रुपिया लैजा । बेटे तण रुपिया रेवा दिदा ने विजा सब लै ग्यो । मेली मे थकि एक साप लिदो, एक सुडो (पाँपट) लिदो ने एक मनाडि (विल्ली) लिदि । घेरे आवि ने आइ ने रात करि तारे आइ तो साति कुटि ने रोइ । थोडें दाडि मे डोइ तो देव लोक थै । एक दाडो साप के के मने मारे मा-वाप कने राँपडा मे मेलि आव तने नॅयाल करसे । पण तु मारे वाप कने थकि आतनि मुद्रिकास मांगजे । बेटो साप ने मेलवा ग्यो । साप नें माँ-वाप खोव खुशि थ्ये ने लावनार ने मागवा क्यु । पेले तो मुद्रिका मांगी । नाग के के तारेवति नें सँवालाय ने तु दुकि थै । पण पेले एकनो वे ने थ्यो एटले मुद्रिका आलि दिदि ने क्यु के जे जुवे इ आ मुद्रिका तने आलसे राजि थै ने भाइ तो घेरे आब्या । विंवा नि तैआरि करि करे से । माँडवो उगो ने भ्रामण बेटा ने पेले भाइ नाइ धोई ने तै थै ने माँडवा मे बेटो ने मुद्रिका ने क्यु के देवलोक नि, परि आवि जाय । खरे खर

एक रूपालि अवसरा आवि उबि । बेनं लगन थै ग्य । अवसरा के 'के मारे रेवा पाणि' नो घाट उपर सात माल नू मेल मदावो । भाइये तो मुद्रिका पाए मेल माग्यु ने मेल तैयार थै ग्यु । वे जोण, सुक, थकि रेवा लागं । एक दाडो पेलो तो पोपट तथा मनाडि ने लैन वन मे, फरवा ग्यो तो ने पेलि तलाव ने, मारे नावा वेटि नेवाल ओलि ने कागि येंम भुलि गै । सोनानि कांगि मे सोनेरि वाल जोइ ने राजा नो कवोर केवा माड्यो के पण्यु तो आनेस । राज हट के बाल हट ते राजाएं देम देस नि दुतिए बोलावि ने खबर 'कंडावि' । वे दुतिये पेला मेल नेंसे जाइ ने वेटि ने जोरट थकि रोवा माडि- 'अमारे बोन अति तारे अमारा आदर भाव थाता ता अवे वउ ने भाणेज भाजि नो भावे नति पुसत ।' पेलो आदमि पासो आव्यो तारे अने वीए वात करि के तमारे माइए आवि है ने मेल नेंसे वेइ ने ककलाट करे सें । पेलोके के मने तो मारे कोय आइ-माइ नि खबर नति । आतो कोक ठग विद्या करवा वालि दुत्ति रांडि सें पण पेलि बाइ ने दया आवि एटले वे ने मेल मे तेडावि । एक दाडो पेलो फेर बार ग्यो तारे दुत्ति पुमे के वऊ आ मेल ने सब आलालि ला एकदम सेरते थै गइ । तारे पेली के के सेसनागनि मुद्रिका थकि सब थ्यु से । दुत्ति के के आपोण जोव तो खर के आवि मुद्रिका केवि से । वऊ आजे तु मागि लेजे पेलिए अने घणि पाइ मुद्रिका मांगि एटले पेला ने वेम पड्यो ने आलवा नु क्यु । पेलि खिजाइ गै ने सुला ऊपर खाटलो डालि ने सुति । आ सब किमिया दुत्तिए भालिति को पेले लासार थै ने मुद्रिका आलि । पेला ने, आगो पासो थावा, दै ने एक दुत्ति के के देक वो मारे आंगलि मे आवे के जरा जोवा तो दे । अटले वीए आलि दिदि ने तरत दुत्तिए क्यु के हे मुद्रिका आ मेले सेतु मारे देस साल, एटले मेल ने परि ने सब अलोप थै ग्यं । राजा ने सेर मे जाइ ने बाइ ने मेलि पण बाइये क्यु के सो मैन नु मारे वरत से अटले पुरस नु मोडु नें जोवु । पसे जेम को अंम करे । एक थबिया मेल मे बाइ रेवा लागि ने पकिड ने दाणा सगाव वा में ने सूर्यनारण नि आरादना करवा मे दाडो रातर काडवा लागि । आंय पेलो आव्यो पण मेल के परि कोय 'ने' दिक्क्यु एटले रोवा माड्यो । तारे पोपट के के मने सिटि लकि आलो ते जे ओवे य जाइ ने खबर काडि लावु । पोपट उडतां २ राजा नां सेर में आवी ने एक थबिया मेल मे सगो सगवा सब जनावर भेगो जाइ ने वेटो । बिजें सब सगें ने आ पोपट डलडल आऊव पाडे इ जोइ ने बाइ अने कणे आवि तो सुडा ने गला मे सिटि जोइ । सिटि लइने वासि ने राजि थै तरत बलतु कागद लकि ने सुडा ने गले मादि आल्यु । पासो पेला पाय आव्यो मनाइ न ने पोपट ने लै ने पेलो राजा न सेर आव्यो । मुद्रिका तो दुत्ति आटे पोर अना मोडा मे स राकति ति । अवे मे ओदर नि जान जाति'ति । मनाडिये उदरें ना वोर ने साइ लिदो नै सब ओदर ने क्यु के दुत्ति ने मोडा मेइ मुद्रिका आणि आलो तो स वोर ने सुदो करे । सब ओदरे मेल मे पेइ ग्यं ने सात मे माले सुतिति य दुत्ति ने नाकोरा मे एक ओदरे पोसडि घालि एटले पेलि ने जोर नि सेंक आवि ने मोडा मेइ मुद्रिका बारति पडिगै । एकबिजु ओदर मुद्रिका मोडा मे साइ ने नाइ ग्यु ने जाइ नें मनाडि ने आलि एटले मनाडिए वोर ने सोडि दिदो । मुद्रिका पेला ने मलि एटले अणें क्यु के मुद्रिका आ आकु मेल पासु मारि जोनि जगा ऊपर लै जाइ ने मेलि दे ने पोपट नै मनाडि ने लै ने इ मेल ने अडि उबो एटले सब जण पास अत य आवि ग्य । पोताना घणि नें जोइ ने परि खीब खुस थै ने सब जण खाइ पि-ने-लेर करवा लाग !! सगा बापनो ए विसवा ने कर वो !!

(६) 'भड़लि वाक्य'

- (i) सुक्करवारि वादलि जो थावोरे रै जाय ।
वै कांटे नदिये सडें ने जल बबारण थाय ॥
- (ii) भोडो भण्णि नो वर्यो करे मनक नि हाण ।
वरे करतिका नकेतरे तो करे जगत कल्याण ॥
- (iii) वरे नकेतर रोयणि रेले खांकर पान ।
तो पाके होवन हुरा घरति उपर धान ॥
- (iv) कडा पडें जँए वरे इ वर माडतु थाय ।
थै जाय जो मावटु तरे लै इ जाय ॥
- (v) तेतर वरणि वादलि ने काजल वरणि रैक ।
पवन पाणि साते पडें थायं मिन ने मेक ॥
- (vi) कावेरे ने कागला ने बोलें घुघोड ।
कण नें पाके धान नो पडे काल के ठोड़ ॥
- (vii) गाम मे रोवें कुतर ने सेम मे रोवें हेयाल ।
गाँट गोड बादिलो नक्कि पड़े काल् ॥
- (viii) थाय उगमणि विजलि तो कोरो काडे ताप ।
थाय आतमणि विजलि तो अन नो सताप ॥

विद्यापति : एक भक्त कवि

पिछले कई वर्षों से स्नातकोत्तर कक्षाओं को हिन्दी साहित्य के आदिकाल का अध्यापन करते हुए अनेक महत्वपूर्ण समस्याएँ सामने आईं। उनमें से एक महत्वपूर्ण प्रश्न कविवर विद्यापति के सम्बन्ध में उठा और वह यह कि विद्यापति एक उत्तान शृंगार लिखने वाले कवि हैं जिन्होंने अपने पदों के सृजन में जो वर्णन किया है उसे पढ़कर कोई भी आलोचक उन्हें घोर शृंगारी कवि कहने में ही परम संतोष का अनुभव करता है। विद्यापति पढ़ाते हुए मुझे भी यही लगा कि विद्यापति के पद पढ़ाते समय अध्यापक स्वयं एक विचित्र स्थिति और सकट का अनुभव करता है, क्योंकि वह विशुद्ध रूप से साहित्य का अध्यापक है किसी काम भाव (सैक्स) अथवा काम सूत्रों को पढ़ाने वाला अभ्येता नहीं है। विद्यापति के पदों का रचना-विषय (कान्टेंट) निश्चित रूप से अध्यापक को एक अपूर्व सकोच में डाल देता है और वह जैसे वैसे उन पदों का अभिधार्थ कहकर अपना कर्तव्य पूरा कर देता है।

दूसरी ओर विद्यापति में कविकर्म और सृजन के ऐसे मर्म भी मिलते हैं कि उनकी कृतियाँ उन्हें मिथिला का अमर कवि बनने का गौरव प्रदान किए हुए हैं। साथ ही साथ उनकी नचारियाँ और अन्य पद पढ़कर यह बात सहज ही उठती है कि भक्ति और शृंगार जैसे विरोधी भावों को काव्य का विषय बनाकर विद्यापति एक ठोस व्यक्तित्व की छाप छोड़ गए हैं तो यह भी बात समझ में आने लगती है कि विद्यापति के काव्यों का सम्यक् अध्ययन कदाचित् अद्यावधि नहीं हो पाया है और यही कारण है कि विद्यापति जैसी सम्पन्न कृति को आलोचकों ने घोर शृंगारी कहकर एक ओर रख दिया है। इस समस्त पृष्ठ भूमि को ध्यान में रखकर हमने विद्यापति के मूल्यांकन पर कई दृष्टियों से विचार किया और इस समस्त अध्ययन का फल यह निकला कि उनके व्यक्तित्व का एक विशिष्ट पहलू स्पष्ट हुआ जिसे हम इस निबन्ध के रूप में विद्वानों के समक्ष प्रस्तुत करने का साहस कर रहे हैं। विद्यापति को किसी पूर्वाग्रह से मुक्त होकर न सोचने वाले, आलोचक हमारे इस कथ्य पर नाक भी सिकोड़ सकते हैं परन्तु इन मतभेदों को हम पाठकों के निर्णय पर छोड़ अपनी बात खुलकर कहना चाहेंगे ताकि विद्यापति जैसे अमर कवि का एक मौलिक एवं दिव्य व्यक्तित्व सामने आसके जो आज तक धूमयित बनाकर उपेक्षा प्राप्त कर दिया गया। आशा है विद्वान विना किसी पूर्वाग्रह के हमारी बात वैसी ही समझकर उसे अन्यथा न लेने की कृपा करेंगे।

मिथिला का गर्व गौरव चिर स्मृतव्य है। अत्यन्त प्राचीन गौरव भूमि मिथिला एक और राजर्षि जनक की जन्म भूमि है, (जिसके पास स्वयं-शुकदेव जैसे महापंडित ज्ञान प्राप्त करने आए थे और कहते हैं जिसका एक हाथ स्त्री के वक्ष पर, और दूसरा जलती अग्नि में रहता था) तो दूसरी ओर मिथिला को

जगज्जननी सीता जैसी महिमामयी नारी को जन्म देने का श्रेय प्राप्त है । मैथिल कौकिल विद्यापति इसी पुण्यशीला धरती के प्राणवान कवि थे ।

विद्यापति को लेकर हिन्दी साहित्य के अनेक विद्वानों ने अनेक प्रश्न खड़े किए हैं, जिनमें कई महत्वपूर्ण ज्ञातव्य उनकी जन्म भूमि, समय, स्थान आदि बातों के विषय में हैं । महाकवि कालिदास की भांति मैथिल कौकिल विद्यापति भी एक ही साथ कई प्रदेशों के कवि माने जाते रहे हैं । जैसे बंगाल वाले उन्हें अपना कवि मानते हैं और मिथिला वाले अपना । परन्तु जन्म श्रुतियों से परे हटकर अन्तर्साक्ष्य और वहिर्साक्ष्य को दृष्टि में रखकर सोचने वाले कई विद्वानों ने उनके जीवन के सूत्रों पर विचार किया है और अब यह बात कई विद्वानों ने उनके जीवन के सूत्रों पर विचार किया है और अब यह बात अत्यन्त निश्चिन्ता हो गई है कि वे बंगाली न होकर मैथिल ब्राह्मण थे ।

जहां तक विद्यापति के ज्ञान, विद्या, और प्रतिभा का प्रश्न है यह बात असंदिग्ध है कि उन्हें अपने जीवन में ही अनेक बार अभूतपूर्व सम्मान मिले तथा उन्हें अभिनव जयदेव, महाराज, पंडित, सुकवि कठहार, राज पंडित, खेलन कवि, सरस कवि, नव कवि शेखर, कविवर, सुकवि जैसे विरूढ प्राप्त हुए । इन उपाधियों से स्पष्ट है कि वे अपने समय के उद्ग्र, प्रतिभा सम्पन्न और ख्याति लब्ध कवि थे । अपने काव्य के लिए विद्यापति स्वयं इतने आश्वस्त थे कि उसका अनुमान विद्वान इस चतुष्पदी से लगा सकते हैं—

बालचंद विज्जावइ मासा
दुहु नही लागइ दुज्जन हासा
ओ पर मेसुर हर सिर सौहाई
ई गिन्चई पायर मन मोहइ

उक्त चतुष्पदी से स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृत के प्रकाण्ड विद्वान होते हुए भी केशवदास की भांति उन्होंने लोकभाषा को उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देखा । अपने काव्यों की भाषा पर उन्हें स्वयं बहुत गर्व था ।

अपने जीवन काल में विद्यापति ने बारह कृतियों की रचना की । ये कृतियाँ हैं—भू परिक्रमा, पुरुष परीक्षा, लिखनावली, विभागसार, शैव सर्वस्वसार, गंगा वाक्यावली, दुर्गा भक्ति तरंगिणी, दान वाक्यावली, गयापत्तनक, वर्षकृत्य पाण्डव विजय आदि । उनकी कीर्तिलता अपभ्रंश में और कीर्तिपत्रिका अपभ्रंश और संस्कृत दोनों में विरचित है तथा विद्यापति पदावली मैथिल भाषा में । अपनी पदावली में उन्होंने जो गीत लिखे हैं, कहते हैं उनके माधुर्य पर गद्गद हो चैतन्य उन्हें गाते गाते मूर्छित हो जाते थे ।

गीति तत्त्वों की दृष्टि से भी विद्यापति की पदावली स्वयं में एक दिव्य कृति है । गीति काव्य में व्यक्ति तत्त्व, गेयता, संक्षिप्ता प्रेम की उत्कटता, अभिव्यक्ति की तीव्रता, भावोन्माद तथा आशा निराशा की धारा अबाध गति से प्रवाहमान रहती है साथ ही कवि की विषयानुभूति एवं व्यापार एवं उसके सूक्ष्म हृदयोंद्वारा उसके काव्य में संगीत के अपूर्व मार्दव में व्यक्त होते हैं । विद्यापति के काव्य में व्यक्तिगत विचार नहीं के बराबर हैं परन्तु उसमें गीत काव्य के उक्त सभी गुणों के साथ भावोन्माद की प्रचण्ड धारा वर्षाकालीन तीव्र शैवालिनियों के वेग से किसी भी प्रकार कम नहीं है ।

राधा कृष्ण तथा उनकी अनेक लीलाएँ ही उनकी पदावली के विषय हैं । उनके काव्य में शृंगार का प्रस्फुटन स्फुट रूप में मिलता है । शृंगारिक पदों में अनुभूति की तीव्रता गेयता से समन्वय कर उन्हें

विदग्ध गीतकार ठहराती है। गीति काव्य की दृष्टि से हम उन पर अन्यत्र विचार करेंगे। यहाँ उनकी पदावली के आधार पर हम उनका व्यक्तित्व निर्धारित करना चाहते हैं।

विद्यापति के पदों को प्रमुख रूप से हम तीन भागों में बाट सकते हैं—

१—शृंगारिक

२—भक्ति रसात्मक तथा

३—विविध विषयक पद

विद्यापति के जितने पद राधाकृष्ण के वर्णन सम्बन्धी अथवा नायक नायिकाओं पर लिखे गए हैं, सब शृंगारिक हैं। महेशवाणी, नचारिया दुर्गा गौरी तथा गंगा से सम्बद्ध पद दूसरी श्रेणी में एवं प्रहेलिका कूट आदि पद और शिव सिंह युद्ध वर्णन तृतीय श्रेणी के अंतर्गत आते हैं।

इन सभी पदों को लेकर विद्वानों ने उनके लिए एक भारी विवादास्पद प्रश्न यह खड़ा किया है कि क्या विद्यापति भक्त कवि थे या शृंगारिक? अब तक इसी प्रश्न को लेकर आलोचकों ने कई पुस्तकें लिखी हैं और इन पदों के आधार पर सबने यही निर्णय लिया है कि विद्यापति घोर शृंगारिक कवि थे।

डॉ० रामकुमार वर्मा लिखते हैं—“विद्यापति के भक्त हृदय का रूप उनकी वासनामयी कल्पना के आवरण में छिप जाता है। उन्हें तो सद्य स्नाता और क्यः सन्धि के चंचल और कामोद्दीपक भावों की ललितिया गूथनी थी। वयः सन्धि में ईश्वर से सन्धि कहाँ? सद्य स्नाता में ईश्वर से नाता कहाँ? अभिसार में भक्ति का सार कहाँ? उनकी कविता विलास की सामग्री है, उपासना की साधना नहीं।”

डॉ० वर्मा जैसे प्रबुद्ध आलोचक ने विदित नहीं यह निर्णय किस आधार पर लिया है। इस सम्बन्ध में हमारा उनसे गहरा मतभेद है।

श्री विनय कुमार सरकार, श्री रामवृक्ष बेनीपुरी, गुणानन्द जुयाल, श्री कुमुद विद्यालकार—सभी ने उनके भक्त होने में बाधा उपस्थित की है। श्री विद्यालकार कुमुद लिखते हैं:—“ध्यान पूर्वक विचार करने से अधिकाल के परम रसिक कवि विद्यापति को भक्त कवि की श्रेणी में रखना केवल भ्रम ही नहीं कवि के साथ अन्याय भी होगा। निश्चय ही कवि ने राधाकृष्ण के नामों का उपयोग भक्ति के लिए नहीं किया है।”

आलोचकों के उक्त सभी निष्कर्षों से हमारा मतभेद है। हम नहीं समझते कि इन विद्वानों ने तटस्थ होकर तथा विद्यापति का गहराई से अध्ययन कर यह निर्णय दिया हो। वास्तव में विद्यापति को घोर शृंगारिक मानना उनकी अन्तःचेतना, व्यक्तित्व, उनके दर्शन तथा पृष्ठभूमि जन्य सभी मूल तत्वों की भारी अवहेलना होगी।

विद्यापति भक्त थे या शृंगारिक इसको समझने के लिए हमें उनके विचार-दर्शन, अन्तःचेतना की पृष्ठभूमि, जीवन के मूलतत्त्व तथा उनके पूर्ववर्ती साहित्य की परंपरा का अध्ययन करना होगा। हम समझते हैं, आलोचकों ने उन्हें घोर शृंगारिक ठहराने के अब तक जो भी निर्णय लिए हैं वे केवल उनकी पदावली के पाठ और उसके रचना विषय को लेकर ही लिए हैं। कवि के मूल तत्व, साहित्य की धारा तथा उसकी तत्कालीन मुख्य प्रवृत्तियों पर उन्होंने कदाचित् ही विचार किया हो। यदि विद्वान आलोचक विद्यापति के समय की धार्मिक, दार्शनिक एवं साहित्यिक धाराओं का गहराई से अध्ययन करते तो वे विद्यापति के व्यक्तित्व

श्रीर कर्तव्य के साथ न्याय कर पाते और शायद तब स्थिति वह नहीं होती, जो आज है और हमारी यह निश्चित मान्यता है कि तब उनके हाथ से मियिला के अमर कवि का इतना अहित भी नहीं होता। किमी के काव्य को शृगारिक कहना और बात है (और उससे हमें कोई अपात्ति भी नहीं) पर उसे केवल ऊपरी दृष्टि से देखकर उनके काव्य को कामक्रीडा जन्य विलास की सामग्री आदि कहकर लाञ्छित करना दूसरी बात है। एक बात में मूल्यांकन है और दूसरी बात में उसके प्रति किया गया लाञ्छन है जिसे वस्तुतः किसी भी प्रकार उचित नहीं कहा जा सकता। प्रस्तुत निबन्ध में विद्यापति के सृजन की विभिन्न परिस्थितियों के अंतराल में जाकर विशिष्ट अध्ययन प्रस्तुत किया गया है जिसमें विद्यापति सम्बन्धी पूर्व मान्यताओं के प्रतिकूल अनेक तथ्य मिलेंगे। हिन्दी साहित्य की १३वीं तथा १४वीं शताब्दी की साहित्यिक, सामाजिक, धार्मिक और दार्शनिक पृष्ठभूमि का अध्ययन कर यदि विद्वान आलोचक विद्यापति के काव्य का मूल्यांकन करते तो शायद उन्हें "घोर शृगारी" का खिताब न मिलता। हमारे विचार से विद्यापति एक भक्त कवि थे और शृगार उनका वर्ण्य विषय था और इस शृगार वर्णन के माध्यम से ही उन्होंने अपने अपने कर्तृत्व को भक्त के रूप में प्रस्तुत किया है। विद्वानों के परितोष के लिए हम अग्रार्कित सारी सामग्री प्रस्तुत कर रहे हैं।

महात्मा बुद्ध के निर्वाण के बाद बौद्ध धर्म महायान और हीनयान इन दो सम्प्रदायों में विभक्त हो गया। हीनयान, हीन माना गया और महायान क्रमशः मत्रयान, चाममार्ग एवं वज्रयान के रूप में परिवर्तित हो गया। इसी मत्रयान के प्रसिद्ध आचार्य नागार्जुन थे और नागार्जुन के "शून्यवाद" का विकसित रूप "सहजयान" था। सिद्ध मिद्धान्तः सहजयानी थे। इसमें जन्ममत्र, डाकिनी, पूराकिनी, अमिसार यक्र पूजा, पंच मकार आदि का विकास हुआ। मैरवी चक्र और मैथुन आदि भी इसमें शामिल थे। मैथुन छह प्रकार की सिद्धियों का दाता था। साधकों ने इसीलिए इसे महासुख नाम दिया। यही इसकी अंतिम अवस्था थी। बौद्ध-दर्शन के हीनयान के विकसित रूपों की परम्परा अबाध रूप से चल रही थी। तान्त्रिकों की यह महासुख की भावना का सिद्धान्त बौद्धमत की निर्वाण की भावना से विकसित हुआ है। अब मैथुन के लिए स्त्री की आवश्यकता हुई, अतः उसका महत्व बढ़ा। इस महासुख का बड़ा रहस्यमय वर्णन मिलता है। यह मुद्रासाधना (स्त्री साधना) से मिलता जुलता है। ये मुद्राएं-कर्ममुद्रा, महामुद्रा, धर्ममुद्रा तथा समयमुद्रा चार प्रकार की हैं। इन मुद्राओं से जो आनंद मिलता है, वह भी आनंद, परमानंद, विरमानंद और सहजानंद आदि चार प्रकार का है। इस प्रकार की स्त्री साधना ही इसमें प्रमुख थी। यद्यपि साहित्यिक सिद्धों ने वज्रयान से विमुख होकर स्त्री को व्यर्थ बताया पर स्त्री की भावना दबे रूप से पलती रही और इसीलिए संसार रूपी विष की मुक्ति के लिए स्त्री रूपी विष को परमावश्यकता बताई गई। "विषस्य विषमोषधम्"। इसलिए भोग में निर्वाण की भावना सिद्ध साहित्य में देखने को मिलती है। जीवन की स्वाभाविक प्रवृत्तियों में विश्वास रखने के कारण ही सिद्धों का यह सम्प्रदाय "सहजयान" कहलाता है।

इसी सहजयान की यह परंपरा साहित्य में आगे बढ़ी और साधना की इस धारा के इस सम्प्रदाय का प्रभाव वैष्णव धारा पर भी पड़ा। वैष्णव धारा के कवियों ने इस बौद्ध सहजयान को वैष्णवी रूप में प्रतिष्ठित किया। सहजयान के इस वैष्णवीकरण पर अभी तक विद्वानों ने विचार नहीं किया है। वैष्णव कवियों ने जो भी प्रेम गीत गाए हैं, उनमें ईश्वर के प्रति प्रेम या तो स्वकीया प्रेम का आदर्श लेकर चला या परकीया प्रेम का। पर सहजयान की स्त्री साधना दोनों में विद्यमान रही।

इन दार्शनिक तत्वों से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि बौद्ध सहजयान में यौगिक क्रियाएँ ही मुख्य थीं। उसके दार्शनिक तत्व बौद्ध महायान के सिद्धान्त थे। वास्तव में गुह्य साधना काम क्रीडाजन्य आनन्द को अलौकिक यौगिक आनन्द में परिणित करने के लिए ही की जाती थी। इस प्रकार इस स्त्री साधना के तत्व से परकीया प्रेम को धीरे धीरे सफलता मिलने लगी और उसका प्रभाव चण्डीदास के प्रेम गीतों पर देखा जा सकता है। चण्डीदास, कहते हैं, रामा नामक एक धोबी की स्त्री से प्रेम करते थे जो सहजिया सम्प्रदाय का ही प्रभाव था, परन्तु यह केवल किंवदन्ती ही कही जाती है और इतिहास इस तथ्य की पुष्टि नहीं करता। जो हो, पर इतना अवश्य सत्य है कि चण्डीदास सहजिया साधक थे। यो भी बंगाल का चैतन्य गौडीय सम्प्रदाय मधुर भाव की उपासना को ही प्रधानता देता है। सिद्धों की इस स्त्रीसाधना का प्रभाव इस सम्प्रदाय पर अवश्य पड़ा होगा, क्योंकि माधुर्य भाव मात्र स्त्री भाव को ही प्रधानता देता है। काम क्रीडा जन्य यह आनन्द की साधना इसी काल में आगे बढ़ी। इसी साधना के साथ शिव और शक्ति का सम्बन्ध जुड़ा, जो बौद्ध दर्शन में प्रज्ञा और उपाय के रूप में था। यही परंपरा आगे चलकर रस एव रति के रूप में कृष्ण व राधा बन कर वैष्णव सहजिया सम्प्रदाय में उतरी। ब्रज में कृष्ण को रसेश कहा गया है और राधा-कृष्ण के अंतरंग विहार को अत्यन्त गुह्य माना गया है। निम्बार्क, राधाबल्लभ, हरिदासी और चैतन्य गौडीय सम्प्रदाय सभी का मूल भाव माधुर्य है। इस स्त्री भाव की साधना को ब्रज में वृन्दावन भाव और इस रस को ब्रज रस कहा जाता है। तथा यह विहार क्रीडा अन्तरंग लीला का रूप धारण किए हैं। इस प्रकार सहजयान का वैष्णवी स्वरूप रस और रति, राधा और कृष्ण और लीला आदि तत्वों के रूप में परिणित होता दिखाई पड़ता है। यही राधा कृष्ण इन भक्त कवियों के वर्ण्य विषय बने और जयदेव, विद्यापति ने राधाकृष्ण के प्रेम गीत गाए। विष्णु के दस अवतारों में राम व कृष्ण ही काव्य के प्रमुख प्रेरक बने और गौडीय वैष्णव काव्य के आदि कवियों ने कृष्ण को अपनाया। राम को कवियों ने मर्यादा पुरुषोत्तम कहकर उनका नायकत्व स्थापित किया और कृष्ण को लीलाधारी। परन्तु रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय और रामभक्ति काव्य में माधुर्योपासना पर जो शोध कार्य सामने आए हैं उनसे राम के जीवन में माधुर्य तत्व और राम भक्ति में मधुरोपासना का एक नया अध्याय खुला है। और कृष्ण का जीवन तो माधुर्य प्रेरित था ही। अतः इन सभी बातों से माधुर्य भाव की अति व्यष्टि स्पष्ट होती है। उक्त कथ्यों से निष्कर्ष यह निकला कि सहजयान की यौगिक साधना ने इस वैष्णव प्रेम साधना को अत्यन्त प्रभावित किया है अतः यह कहना अमत्य होगा कि चैतन्य का सम्प्रदाय पूर्ववर्ती सहजिया साधना से प्रभावित नहीं था। उसका परिनिष्ठित रूप जैसा भी है, सबको उसकी भी पर्याप्त जानकारी होनी चाहिए।

वैष्णव सहजयान ने प्रेम को मुख्य सिद्धान्त के रूप में अपनाया। गुरु की भक्ति भी इन कवियों में बौद्ध सहजयान की ही भाँति है।

जब बंगाल में पालवश के बाद सेनवश राज्य करने लगा तो सहजिया मत के महान कवि जयदेव का उद्भव हुआ जिन्होंने राधाकृष्ण की प्रेम लीला को वर्ण्य विषय बनाकर काव्य को श्रुत गारा। विद्यापति व चण्डीदास समकालीन कवि थे। इन्होंने काव्य में परकीया प्रेम का ही आदर्श लिया।

महासुख की कल्पना इन कवियों में भी मिल जाती है। ये कवि महासुख को ब्रह्म की भाँति मानते हैं। राधाकृष्ण की मिलन स्थिति को शिव व शक्ति की मिलन स्थिति के समान कहा गया है। दोनों का अलौकिक प्रेम सयोग ही सहजावस्था है। जीव का ईश्वर से प्रेम सयोग हो जाना ही अलौकिक आनन्द

प्राप्त करना है। इस प्रकार इन कवियों ने बौद्ध सहजयान की योग क्रियाओं से परिपुष्ट काम भाव से "प्रेम" तत्व ले लिया और वही प्रेम श्रव चण्डीदास तथा विद्यापति द्वारा आध्यात्मिकता में ढाला जाने लगा। ये परम ईश्वर को मानव-प्रेम में खोजने लगे। अतः राधा और कृष्ण ही इन भक्त कवियों के आधार बने। राधा को कृष्ण की शक्ति जानकर कृष्ण को पारब्रह्म के रूप में माना गया। कृष्ण में भोक्ता और भोग्य दोनों तत्व अभिहित किए गए। दोनों का सम्बन्ध नित्य तथा अक्षर माना गया। राधा भोग्य रही, कृष्ण भोक्ता और वृन्दा का मनोहारी बन ही इनका लीलाधाम समझा गया। इस प्रकार इन दोनों के इस अंतरंग प्रेम को विद्यापति ने मानवीय प्रेम के रूप में प्रस्तुत किया और प्रेम की भावना परकीया इसलिए रखी गई कि उसमें असाधारण उत्कटता हो। निष्कर्षतः विद्यापति ने इस धारणा को आदर्श बनाया कि भक्त को भगवान से ऐसा ही प्रेम करना चाहिए जैसा परकीया अपने प्रेमी से करती है। उक्त समस्त विश्लेषण इसलिए प्रस्तुत किया गया है कि विद्यापति की कवि परंपरा स्पष्ट हो जाय और विद्वानों के सामने यह बात खुले कि वे किस सम्प्रदाय के दर्शन से प्रभावित कवि थे।

"विद्यापति भक्त थे"—इस महत्वपूर्ण स्थापना की अभिसिद्धि के लिए हम और अनेक मौखिक मान्यताओं को विद्वानों के सामने रखना चाहते हैं। हो सकता है ये निष्कर्ष उन्हें भी रुचें और विद्यापति सम्बन्धी पूर्वाग्रह नई मान्यता में परिणित हो जाय। इसके लिए हम कुछ अप्रामाणिक निर्णय प्रस्तुत कर रहे हैं—

१—विद्यापति सगुण वैष्णव सहजिया सम्प्रदाय के कवि थे।

२—सहजिया दर्शन से प्रभावित होकर ही उन्होंने प्रेम तत्व या परकीया प्रेम को जीवन का लक्ष्य समझा।

३. इस सदर्भ में हम डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी के "साहित्य के माध्यम से धार्मिक सबंध" नामक निबन्ध में प्रकट किए कुछ विचारों को प्रकट करने का लोभ संवरण नहीं कर पा रहे। मध्यकाल के भक्त कवियों को समझने के लिए हमें थोड़ा सा वर्तमान काल से निकलना पड़ेगा। हम जिस वातावरण में शिक्षित हुए हैं उसकी एक बड़ी विशेषता यह है कि उसने हमारी समस्त प्राचीन अनुश्रुतिक धारणाओं से हमें अलग विच्छिन्न कर दिया है। यदि हम संपूर्ण रूप से विच्छिन्न भी हो गए होते तो हम आधुनिक ढंग से सोचने की अनाविल दृष्टि पा सकते। परन्तु हम पूर्ण रूप से अनुश्रुतियों से विच्छिन्न भी नहीं हुए हैं, और उन्हें जानते भी नहीं हैं नतीजा यह हुआ कि श्री कृष्ण का नाम लेते ही हम पूर्णानन्द, धन, विग्रह की सोचे बिना नहीं रहते और फिर भी गोपियों के साथ उनकी रास लीला की बात समझ नहीं सकते अर्थात् श्री कृष्ण को तो हम परम देवता का रूप मान लेते हैं। और आगे चलकर हम सारी कथा को तदनुरूप नहीं समझ पाते। इस अधकचरी दृष्टि का परिणाम यह हुआ कि हम वैष्णव कवियों की कविता को न तो उसके तत्त्ववाद निरपेक्ष रूप में देख पाते हैं और न तत्त्ववाद सापेक्ष रूप में। हम भट्ट कह उठते हैं कि भगवान के नाम पर ये क्या ऊल जलूल बातें हैं। यदि सूरदास के श्री कृष्ण और राधा, कालिदास के दुष्यन्त और शकुन्तला की भाँति प्रेमी और प्रेमिका होते तो बात हमारे लिए सहज हो जाती। पर न तो वे प्राकृत ही हैं और न हमें उनके अप्राकृतिक स्वरूप की वास्तविक धारणा ही है, इसलिए हम न तो वैष्णव कवियों की कविताओं को विशुद्ध काव्य की कसौटी पर ही कस सकते हैं और न विशुद्ध भक्त की दृष्टि से ही अपनाने सकते हैं। हम मध्यकाल के भक्त कवि को गलत किनारे से देखना शुरू करते हैं और आधा सूँघा जो कुछ हाथ लगता है उसी से या तो भुंका उठते हैं या गद्गद हो जाते हैं।

उक्त उद्धरण से स्पष्ट होता है कि भक्त कवि की कृतियों का सही मूल्यांकन करने में हम आधुनिक दृष्टि का उपयोग न करें। इस भ्रमपूर्ण उपनयन को उतारने के बाद ही हम उनके काव्य और व्यक्तित्व को आकने की अनाविल दृष्टि पा सकते हैं अपने एक और लीला और भक्ति निबन्ध में द्विवेदी जी ने चैतन्य देव और राय रामानन्द का एक सवाद प्रस्तुत किया है। चैतन्य देव ने राय रामानन्द से जब पूछा, “विद्वन्, तुम भक्ति किसे कहते हो?” उन्होंने भक्ति के लिए क्रमशः स्वधर्माचरण, प्रेम, कर्मा का अपण, दास्य प्रेम, सख्य प्रेम, कान्ता भाव आदि उत्तर दिए पर अंत में राधाभाव ही प्रमुख उत्तर रहा। महाप्रभु ने इस अंतिम उत्तर के लिए उनसे प्रमाण मांगा। प्रमाण में राय रामानन्द ने गीत गोविन्द का ही मत उद्धृत किया और कहा—“भगवान् श्रीकृष्ण ने राधा को हृदय में धारण करके अन्यान्य ब्रज मुन्दरियों को त्याग दिया था। अतः कान्ता भाव में राधा भाव ही सर्व श्रेष्ठ ठहरा। यही राधा भाव जयदेव ने भागवत पुराण परंपरा से अलग रखा है। भागवत में कही राधा का नाम तक नहीं है।

हमारी विद्यापति सम्बन्धी इस मान्यता की पुष्टि में हम आचार्य द्विवेदी के एक उद्धरण को और रखना चाहेंगे जिसमें विद्वान् आलोचकों ने जयदेव से प्रभावित विद्यापति के लक्ष्यों तथा मूल तत्वों का स्पष्टीकरण किया है— भगवान् में जितने सबन्धों की कल्पना हो सकती है उनमें कान्ता भाव का प्रेम ही श्रेष्ठ माना गया है। वैष्णव भक्तों ने इस सम्बन्ध को इतने सरस ढंग से व्यक्त किया है कि भारतीय साहित्य अन्य साधारण अलौकिक रस का समुद्र बन गया है।”

इस बात से यह धारणा स्पष्ट होती है कि कान्ता भाव का वैष्णव भक्तों से कितना गहरा लगाव रहा है। वस्तुतः विद्यापति को यह परंपरा जयदेव से थाती के रूप में मिली जिसका प्रमुख लक्ष्य था प्रेम (परकीया प्रेम) वर्णन और हम विद्यापति को इसी मार्ग पर दृढ़ता से बढ़ता हुआ पाते हैं।

इस तरह यह निष्कर्ष निकला कि सगुण वैष्णव सहजयान मत का यह प्रेमी कवि परकीया प्रेम में ही मोक्ष और महानुख की कल्पना करता था।

प्रायः आलोचक वर्ग उन्हें उत्तान शृंगारी कवि सिद्ध करने के लिए उनके इस पद को उद्धृत करते हैं—

नीवी बंधन हरि किए दूर
एहो पये तोर मनोरथ पूर
विहर से रहसि हेरने कौन काम
से नहि सह बसि हमर परान
परिजनि सुनि सुनि तेजव निसास
लहु लहु रमह सखी जन पास

उक्त पद में कवि ने राधा-कृष्ण के मिलन एवं नभोग का वर्णन किया है जिसे अश्लील कहा जाना है, पर आलोचक यही नहीं सोचते कि साधना अन्य स्थितियों को एवं मिलन महानुख को वर्ण्य विषय बनाने वाले इस कवि को उक्त पद लिखने में क्या भिन्न हो सकती थी? उनके लिए यह मनी वर्णन महानुख की कामना का प्रयास था। ऐसे वर्णनों को अश्लील कहने तथा कवि को विलास की सामग्री मात्र प्रस्तुत करने वाला कहने के पूर्व हमें कुछ और महत्वपूर्ण बातों पर भी विचार करना चाहिए। उनमें से कुछ इस प्रकार हैं:—

विद्यापति ने राधाकृष्ण का प्रेम स्वकीया का नहीं अपनाया, क्योंकि वैवाहिक बधनो व नित्य सहवास से उसमें तीव्रता नहीं रहती। हिन्दी साहित्य की दार्शनिक पृष्ठभूमि में परकीया प्रेम पर एक अभिमत प्रकट किया गया है—“प्रेम तो परकीया का ही आदर्श है जिसमें सारे सामाजिक बधनो का तिरस्कार कर विविध उपायो से परकीया अपनी आत्म विभोरावस्था में पर पति से मिलने में कोर कसर नहीं उठा रखती। यह प्रेम किसी स्वार्थ के लिए नहीं होता, प्रेम के लिए ही होता है।” और विद्यापति ने इसीलिए परकीया को अपने काव्य का आदर्श बनाया है।

राधा और कृष्ण के इसी स्वरूप को वर्ण्य विषय बनाकर इस भक्त कवि ने काव्य में प्रस्तुत किया ताकि उसमें भावोन्मेष तथा प्रेम की उत्कटता चरम पर हो और वह परम तन्मयता से उसमें डूबा भी है। राधा और कृष्ण के संयोग और वियोग के जितने चित्र कवि ने प्रस्तुत किए हैं वे अत्यन्त मुक्तता और तल्लीनता से लिए हैं। उसे क्या पता था कि कालान्तर में विद्वान उसकी परंपरा, सम्प्रदाय, पृष्ठभूमि, जन्म परिस्थितियाँ और उसके जीवन दर्शन पर सोचे बिना ही उसको घोर शृंगारिक या विलासपूर्ण सामग्री प्रस्तुत करने वाला कवि कहेंगे। और भी यो साधक को इन बातों की कभी चिन्ता नहीं होती। भावोन्मेष में वह रति भाव को भी बड़े सामर्थ्य एवं मुक्तता से कह जाता है।

परकीया के चित्रण में इन वैष्णव सहजयानी भक्तों को किसी सामाजिक अनुशासन का भी क्या भय हो सकता था और इसीलिए विद्यापति के साथ साथ चंडीदास के संयोग वर्णनों में भी विद्यापति की भाँति अश्लीलता (विद्वानों के शब्दों में) आ गई है। वे तो उन्मुक्त हो कर महासुख की कल्पना में ही यह सब लिखते हैं।

विद्यापति को उत्तान शृंगार जयदेव द्वारा ज्यो का त्यो परम्परा में मिला। क्या जयदेव के चित्रण अश्लील नहीं कहे जा सकते ?

विद्यापति के लिए राधा-कृष्ण की संयोग लीला जीव एवं ईश्वर की मिलनावस्था का प्रतीक थी।

चैतन्य ने तो अपने आपको राधा ही मान लिया था उनका ध्येय भी स्वयं पर कृष्ण को रिझाना था। वे कृष्ण के आकर्षण में तल्लीन थे।

कृष्ण के लिए चैतन्य को भी विद्यापति ने राधा की तरह वियोग में घटो रोते और मूर्च्छित होते देखा तो उनमें भी इस प्रवृत्ति ने तीव्रता से घर किया। पर विद्यापति ने यह राधा भाव, सखी भाव के रूप में ग्रहण किया है। वैष्णव कवियों ने भी इस सखी भाव को ही अधिक अपनाया है। विद्यापति स्वयं को कृष्ण की सखी के रूप में ही कल्पित करते थे। ऐसी सखी, जो स्वयं कृष्ण से संयोग नहीं चाहती थी, वरन् वह कृष्ण और राधा की प्रेम क्रीड़ा, संयोग क्रीड़ा और अंतरंग लीला को अव्याहत देख कर महासुख प्राप्त करती रहे, यही उसका अभीष्ट था।

वृन्दावन में होने वाली नित्य लीला ही उनके लिए शाश्वत महासुख की कल्पना थी। चैतन्य गौडीय सम्प्रदाय और उसके समकालीन व्रज के अन्य सभी सम्प्रदायों में इस महासुख की लीला को असाधारण महत्व दिया गया है। कृष्ण के आठ सखा और राधा की आठ सखियाँ ही उस लीला में प्रवेश पाने की अधिकारिणी हैं। कृष्ण को ईश्वर के रूप में और राधा को उनकी परम आद्या शक्ति के

रूप में ग्रहण कर जीव को उस माधुर्य लीला देखने को लालायित बताया गया है। उस लीला में सयोग शृंगार का सुन्दर रूप देखने को मिलता है। उसमें शृंगार की कहीं कोई उत्तानता नहीं मानी जाती। उस लीला में किसी को भी प्रवेश पाने का अधिकार नहीं। केवल राधा की अन्तरंग सखिया ही उसमें जाने की अधिकारिणी मानी गई है। विद्यापति ने इसीलिए सखी भाव को ग्रहण कर निर्भय होकर अभिसार, शृंगार, सयोग आदि के मुक्त वर्णन किए हैं। ये वर्णन केवल अपने काम्य को रिझाने के लिए ही हैं और इसीलिए इनमें अभिव्यक्ति की सरलता, प्रगाढ़ तन्मयता और प्रेम की पूर्ण उत्कटता है। उसमें कहीं भी भिन्न और सकोच को स्थान नहीं है।

विद्यापति चैतन्य की भाँति राधा और कृष्ण की प्रेम लीला की भाँकी पाने के लिए जिज्ञासु रहते थे और इसी लालसा पूर्ति के चित्र उनके काव्य में है जो उनकी महासुख दशा के मार्मिक स्वप्न और तज्जन्य आध्यात्म के सदेश देते हैं। इस संदर्भ में एक प्रश्न यह उठ सकता है कि क्या आखी देखा वर्णन करने या अश्लील वर्णन करने के लिए ही विद्यापति ने सखी भाव अपनाया था? तो उसके लिए कहा जा सकता है कि वे जीव की सत्ता भगवान से भिन्न मानते थे। जीव और भगवान कभी एक नहीं हो सकते। इसलिए जीव को भगवान की लीला देखने को मिल जाय तो वह उसके लिए एक दुर्लभ प्राप्ति होगी। यो यह जीवात्मा कृष्ण की तदस्थ शक्ति अर्थात् प्रकृति ही है और वह पुरुष है इसका उसे अभिमान है अतः शक्ति को प्राप्त करने के लिए एव पुरुषत्व का दम दूर करने के लिए ही उन्होंने यह सखी भाव अपनाया। यह कहा जाता है कि ब्रज की यह लीला इतनी महान और गोपनीय है कि ब्रज में हुए ऐतिहासिक राधा-कृष्ण को भी इसमें प्रवेश का अधिकार नहीं है। लेकिन विद्यापति वृन्दावन के इन्हीं ऐतिहासिक राधा-कृष्ण को लेकर उस अनिर्वचनीय लीला का स्मरण, जो महासुख मयी बनकर सदैव हुआ करती है, इन्हीं लीलाओं के वर्णन में तीव्रानुभूति लाकर करना चाहते थे। यही उनके लिए परम-सुख था। अतः उनका यह लौकिक लीलाओं का ज्ञान, जिन्हे हम अस्वस्थ, अश्लील या उत्तान शृंगार कहते हैं, वस्तुतः अलौकिक लीला का ही गान था।

विद्यापति ने राधा-कृष्ण की लीलाओं का सखी रूप में भावनाकर यह जो यथार्थ वर्णन किया है, यह कभी अस्वाभाविक नहीं हो सकता, क्योंकि साधारण स्त्रियों में भी अभिसार, शृंगार और उत्कट काम भावनाओं का स्थायी रूप में होना प्राकृतिक है। इसलिए यदि विद्यापति ने लीलाधारी की प्रणयावस्था अथवा राधाकृष्ण के सयोग के चित्र प्रस्तुत किए, नायक को उत्तेजित करने के उदाहरण उपस्थित किये, सद्यः स्नाता को निरखा, वियोग में विरह पीड़ित दिखाया और नखशिख वर्णन कर कयः सन्धि कराई तो क्या अनुचित किया। विद्यापति का जीवन दर्शन तो कहता है, यह सब उन्होंने उत्कृष्ट साधक-या महासुख के प्रति असाधारण जिज्ञासु या भक्त बनकर ही यह सब किया।

विद्यापति को असाधारण विश्वास था कि लौकिक लीला के गायन से ही सखी रूप में जीव नित्य लीला में प्रवेश पा सकता है अन्यथा महासुख की लीलाओं में पुरुष को लीला भवन के द्वार पर ही 'प्रवेश निषेध' देखकर प्रवेश के लिए अत्यन्त सशक्ति हो जाना पड़ेगा! वस्तुतः भक्त अद्वैतवादियों की तरह स्वयं को भगवान में मिलाकर एकत्व नहीं चाहता। वह तो अपना अस्तित्व स्वतंत्र रखना चाहता है और अपने स्वतंत्र अस्तित्व से ही भगवान की लीलाओं का गान उठाना चाहता है।

एक अत्यन्त महत्वपूर्ण सत्य यह भी सामने आता है कि चैतन्य के बाद वैष्णव भक्त कवियों ने यह विश्वास असाधारण गति से बढ़ा कि प्रत्येक व्यक्ति में कृष्ण का स्वरूप है, जो लौकिक भावना या लौकिक जीवन से मिला है। लौकिक जीवन में दूसरा तत्त्व रूप राधा का अंश है। अतः इस भावना ने और अधिक तीव्रता पकड़ी कि प्रत्येक व्यक्ति कृष्ण है और प्रत्येक नारी, जो रूपवती है, राधा है और विद्यापति ने शिवासिंह तथा लखिमारानी को इन्हीं कारणों से निरन्तर अपने पदों में सन्निहित किया है। इस प्रकार हिंदू तांत्रिकों का यह सिद्धान्त कि प्रत्येक पुरुष शिव है और हर नारी शक्ति, असत्य नहीं है। बौद्ध दर्शन में वहीं शून्य या करुणा, प्रज्ञा या उपाय के रूप में मिलता है। महाकवि विद्यापति ने इन्हीं सिद्धान्तों से प्रेरित होकर काव्य रचना की है। अतः यदि चैतन्य पर इन भावनाओं का तांत्रिकी से असर पड़ा है, तो विद्यापति पर भी यह सब होना अत्यन्त स्वाभाविक है।

विद्यापति के राधाकृष्ण विषयक इसी दृष्टिकोण का समर्थन कर उनका भक्त के रूप में व्यक्तित्व स्पष्ट करते हुए एक विद्वान् आलोचक ने एक राधाकृष्ण विषयक धारणा का स्पष्टीकरण किया है। उनके इस अवतरण से इस बात को पूर्णतः बल मिलता है कि विद्यापति का राधाकृष्ण विषयक दृष्टिकोण उनके काव्य में किस रूप में आया है। 'कृष्ण व राधा रस व रति है केवल रसिक ही इसे जान सकते हैं। पुरुष व स्त्री को पहले अपने को कृष्ण व राधा समझकर लौकिक रति करना चाहिए और धीरे धीरे लौकिक वासना को अलौकिक प्रेम में परिणित करना चाहिए। तब पुरुष को कृष्णत्व और स्त्री को राधात्व प्राप्त हो जायगा और लौकिक प्रेम अलौकिक प्रेम में बदल जायगा।'

इस प्रकार हमारे उक्त विश्लेषण से विद्यापति का कृष्ण और राधा सम्बन्धी दृष्टिकोण स्पष्ट होता है और यह विचार तथ्य के अधिक निकट पहुँचता है कि विद्यापति वैष्णव सगुण सहजिया सम्प्रदाय के कवि थे और इस संप्रदाय पर बौद्ध तथा हिन्दू दर्शन का ही प्रभाव था। वस्तुतः इस सम्प्रदाय की दो धाराएँ मानी जा सकती हैं :—

१ एक वह, जो तांत्रिक प्रभाव से कम प्रभावित, शुद्ध सगुण वैष्णव धारा है।

२ और दूसरी वह, जो तांत्रिक प्रभाव से पूर्ण प्रभावित, सगुण सहजिया वैष्णव धारा। इस तरह हम चैतन्य को पहली धारा का कवि तथा चण्डीदास और विद्यापति को पूर्णतया सगुण वैष्णव सहजियान धारा के अनुयायी कवि कह सकते हैं।

इस प्रकार वैष्णव सहजियान के अनुयायी भक्त कवि विद्यापति ने इसीलिए लौकिक व अलौकिक प्रेम को सामान्य स्तर पर रख समान महत्व दिया और अपनी पदावली में निर्भीक होकर शृंगारिक पद लिखे। क्योंकि वे जानते थे कि यदि लौकिक प्रेम में मनुष्य मानसिक सतुलन रखे और स्वयं को अनुशासित करे, तो वह लौकिक प्रेम अलौकिक या दिव्य प्रेम में बदल सकता है।

विद्यापति प्रेम को काम का ही एक रूप मानते हैं और उनकी दृष्टि से काम ही महासुख प्राप्ति का एक मात्र माध्यम है। अतः यह बात समझ में आजाती है कि उन्होंने लौकिक प्रेम और काम आदि के इतने खुले चित्र किये प्रस्तुत किये हैं। वस्तुतः कवि का मन शृंगार के मूल भाव काम के चित्रण में इसीलिए खूब रमा।

सगुण वैष्णव सहजयान के भक्त कवि मनुष्य को ही देवता मानते हैं अन्य किसी को नहीं । उनकी धारणा है कि मनुष्य ही स्वयं कृष्ण का रूप है और उसे मानवीय लीलाओं के स्तर पर वर्णन करने में कोई सकोच अनुभव नहीं हो सकता । अतः इस धारा के अनुगामी जितने भी कवि हैं, वे सब कठोर साधक एवं भक्त हैं तथा उनके लिए काया साधना का असाधारण महत्व है । यही कारण है कि विद्यापति ने पूर्ण भक्त होते हुए भी पदावली में इस प्रकार की रचना की । ऐसे पदों के सृजन से इस सम्प्रदाय के कवियों के रचना-शिल्प एवं व्यक्तित्व पर किसी भी प्रकार की कोई आंच सामान्यतः नहीं ही आनी चाहिए । चन्डीदास यदि स्वयं रामा धोबिन से कहते थे कि 'हे देवी तुम मेरे लिए रहस्योद्घाटिनी हो, तुम मुझ शिव के लिए शक्ति के समान हो । तुम्हारा शरीर राधा का शरीर है ।' तो क्या इन भावनाओं को मात्र कामवासना प्रधान ही कहा जायगा ? और विद्यापति ने यदि इस धारा की भक्ति में आकठ निमग्न होकर नायिका के पथ में काव्य के गुलाब बिछाये तो क्या उनमें विशुद्ध कामवासना ही कार्य कर रही थी ? बस सोचने में हम, यही गलती कर बैठते हैं और विद्यापति की शृंगारिक रचनाओं को लेकर यह ऊहापोह खड़ा करने लगते हैं कि वे घोर शृंगारिक कवि थे । वास्तव में विद्यापति जिस सगुण सहजिया सम्प्रदाय के थे उसकी भक्ति सम्बन्धी अभिव्यक्ति का माध्यम ही शृंगार था और यही कारण था कि विद्यापति ने अपने वर्ण्य विषयों में शृंगार के उत्तान चित्रों के माध्यम से लौकिक रति को अलौकिकत्व प्रदान करने के लिए ही यह माध्यम अपनाया । आलोचक प्रायः उनके काव्य की ऊपरी टालमटोल करके ही उन्हें घोर शृंगारिक का खिताब दे देते हैं । कवि के जीवन-दर्शन और उसकी मूल परिस्थितियों के अन्तराल तक जाने का स्वल्प प्रयास भी नहीं करते । इसलिए आलोचकों से हमारा विनम्र निवेदन है कि वे अनाविल दृष्टि जुटाकर एक बार फिर इस प्रतिभा सम्पन्न कवि के काव्य का अध्ययन करें । उसके काव्य का सम्यक् परिशीलन, यदि विद्यापति के राधा-कृष्ण सम्बन्धी प्रेमलीला विषयक दृष्टिकोण को समझ वैष्णव सगुण सहजयान के परिप्रेक्ष्य में हो, तो कवि के सम्बन्ध में स्थापित घोर शृंगारिक धारणा का सहज निराकरण हो सकेगा । भागवत परम्परा राधा से सम्बन्धित नहीं हो सकती । अतः विद्यापति के राधा-कृष्ण विषयक दृष्टिकोण के लिए हमें गीत गोविन्द की परंपरा का ही आश्रय लेना पड़ेगा और इस परंपरा का सीधा सम्बन्ध भी वैष्णव सगुण सहजयान से ही था । वैष्णव सगुण सहजयान धारा के भक्त कवि होने से उनके द्वारा वर्णित शृंगार में सीमा, सकोच तथा मर्यादा जन्म वह पवित्रता (हमारे दृष्टि कोण से) नहीं रह गई जो हमें सूर के काव्य में देखने को मिलती है । यद्यपि उसकी पवित्रता में विद्यापति की ओर से आशिक कमी भी नहीं थी परन्तु जीवन के व्यावहारिक पक्ष, एवं नैतिक मान्यता को आधार बनाकर जब हम उनके काव्य का मूल्यांकन करेंगे तो हमें उनका काव्य केवल उत्तान शृंगारिक ही शृंगारिक दिखाई पड़ेगा और उनका व्यक्तित्व केवल शृंगारिक बन कर ही रह जायगा । वस्तुतः उनके सम्प्रदाय के भक्ति जन्म सिद्धान्तों को आधार बनाकर हम उनके काव्य का अध्ययन करें, तो हमें स्पष्ट होगा कि उनके भक्ति सिद्धान्तों की तह में उनका सारा शृंगार मूर्छित पड़ा है ।

उक्त समस्त विवेचन के आधार पर यह निर्णय निकला कि वैष्णव सगुण सहजयानी भक्त होने से सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के आधार पर ही (जिन्हें हमने ऊपर स्पष्ट किया है) उन्हें अपनी पदावली की रचना करनी पड़ी । इसलिए महासुख के कामी भक्त कवि विद्यापति ने यदि अपनी शक्ति रूपी नायिका के पथ में गुलाब ही गुलाब बिछाए, सघ-स्नाता को लुका छिप कर देखा, विना कांटों के फूल खिलाए, राधा को

रात भर तडपाया, उसके नेत्रों में सपूर्ण रात्रि को ही समा जाने दिया, अभिसार कराए, रति प्रवीणा बनाने के लिए दूती शिक्षा दिलवाई, सौंदर्य में आकृष्ट निमग्न होकर काव्य लिखा, सयोग शृंगार के मार्मिक चित्र उरेहे, सयोग में डूब डूब कर गाया और गा गा कर डूबे तथा विलास की मामग्री प्रस्तुत की, तो उनका क्या दोष था ? भले ही आलोचक उनके अतर्जगत के वर्णन को हृदयग्राही न कहे, पर उनकी वर्णन विदग्धता तो निश्चित है।

राज दरबार से प्रभावित एवं राज्याश्रित होने के कारण भी उन्होंने अपने आश्रयदाता के लिए शृंगार लिखा और राधा-कृष्ण के सयोग के खुल कर वर्णन किए। केवल अभिव्यक्ति के ऊपरी मूल्यांकन से व्यक्तित्व का इतना सस्ता निवटारा कैसे किया जा सकता है ? आज के प्रगतिवादी कवि भले महलो में बैठकर भौपड़ी की कल्पना में साहित्य रचना करें और उनके व्यक्तित्व पर फिर भी कोई लाइन न हो। आज के प्रयोगवादी कवि अति यथार्थ को काव्य का विषय बनाकर सरेलजिम में अत्यन्त भद्दे और नगे वर्णन करें और फिर भी श्रेष्ठ कवियों के खिताब पाये। समाज में विकृत अह और काम विकृति "परवर्टेड सैक्स" के दूषित वर्णन को काव्य का जामा पहनायें और उस पर मनोविज्ञान सम्मत होने की दुहाई दे, तो वे साहित्यकार क्षम्य है। आज का ६० प्रतिशत साहित्य अपनी हर विद्या में समाज के सामने विकृत सैक्स के अनेक नगे व खुले चित्र उतारे और उसे सरकार विविध उपाधियों तथा पुरस्कारों से सम्मानित करे, यह कैसी विप्रतिपत्ति है। पर यह सब आज क्षम्य है क्योंकि उनके पास सृजन का लाइसेंस है और विद्वान आलोचक उसे यथार्थ और जीवन का वास्तविक चित्रण कहकर पचा रहे हैं। यदि मानसिक कृठाओं और अर्थियों से पीड़ित साहित्य का भी जब मत्साहित्य के नाम पर स्वागत हो रहा है तब आलोचना के सभी प्राचीन मानदण्ड उनके लिए किस खेत की भूली है। उनका चिन्तन, कान्टेंट, फार्म, अनुभूति, और सौंदर्यबोध उनका अपना एवं मौलिक है। उन्हें पुराना लिखा सब वेहद कुरूप और 'आउट डेटेड' लगता है तो क्या कीजिएगा ? यो भी उन्हें आप कुछ भी कह लीजिए। अपने व्यक्तित्व निर्माण का भी उन्हें कोई डर नहीं। कालान्तर में उनका मूल्यांकन कैसा भी हो, उसकी उन्हें क्या भीति ? आज का साहित्यकार तो आख खोलकर जो देख रहा है उसे पचाता चला जा रहा है, उगलता चला जा रहा है। और यह सब हमें सहज स्वीकार्य है। यो भी साहित्य देवता का पेट तो समुद्र है उसमें सीपी सेवार के साथ मुक्ता रत्न भी तो पड़े रहते हैं। वस आलोचना की तेजधार वाली तलवार तो प्राचीन कवियों के "आउट डेटेड" कान्टेंट और फार्म के लिए है।

इस प्रकार हम एक बार फिर अपनी इस बात को दुहराना चाहेंगे कि प्रत्येक कवि को समझने के लिए हमें उसके समय, जीवन दर्शन और मूलभूत परिस्थितियों की ओर से आख नहीं मूढ़ लेनी चाहिए। उनका उसके कर्तृत्व पर गहरा प्रभाव पड़ता है। विद्यापति भक्त कवि थे और वैष्णव सगुण सहजिया भक्त थे और उनकी साधना शृंगारमयी थी।

एक बात और कहना चाहते हैं कि हमारे भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों के मूल ग्रन्थ क्या एक स्वर से यह कहते हैं कि ब्रह्म को प्राप्त करने का केवल एक ही साधनात्मक रास्ता है ? और यदि ऐसा है तो फिर कबीर ने स्वयं को "राम की बटुरिया" सूर ने कृष्ण का सखा, तुलसी ने राम का दास और मीरा ने कृष्ण को पति कहकर साधना क्यों की ? आधुनिक रहस्यवादी उसे अव्यक्त ब्रह्म बनाकर प्राप्त करना चाहते हैं। तो फिर विद्यापति को क्या यह अधिकार नहीं था कि वे इस साधना को शृंगार के

माध्यम से व्यक्त कर अपने साध्य को प्राप्त करें। उन्हें घोर शृंगारिक कहना क्या इस भक्त साधक का घोर अपमान करना नहीं होगा? क्या ऐसा कहकर हम उसके व्यक्तित्व, जीवन दर्शन और मूल परिस्थितियों के लिए अपनी भारी अज्ञता प्रदर्शित नहीं करेंगे? उत्तर पाठक के विचारों पर ही छोड़ रहे हैं। यो हम आख मूढ़ कर विद्यापति को कैसे शृंगारिक, मात्र काम और विलास की सामग्री प्रस्तुत करने वाला कह दे? यह बात दूसरी है कि जनता पर उनके काव्य का क्या प्रभाव पड़ा और अध्येताओं पर क्या? पर यह स्पष्ट है, उनके सम्प्रदाय ने उनके सृजन को कभी भी अश्लील करार नहीं दिया, अन्यथा चैतन्य की उनके पदों को परम तन्मयता से गा गाकर मूर्छित हो जाने वाली बात केवल मजाक बनकर रह जाती।

विद्यापति को घोर शृंगारिक सिद्ध करने में आलोचकों द्वारा कही इस अन्तिम बात को हम विज्ञ पाठकों के समक्ष रखकर प्रस्तुत विश्लेषण का समापन करना चाहेंगे। आलोचकों ने यह लिखा है कि विद्यापति ने अपने रचना काल में जितने भी शृंगारिक वर्णन लिखे उसका उन्हें अन्तिम समय में भारी दुःख हुआ। जिसे उन्होंने भगवान् शंकर पर रची नचारियों में स्पष्ट किया—

जावत जनम नहि तुअ पद सेविनु जुवती मनिमय मेलि
अमृत तजि किए हलाहल पीयल सम्पद आपदहि भेलि

और अन्त में उन्हें बड़ी ग्लानि हुई—

साभ क वेरि सेवकाइ भगइत हेरइत तुव पद लाजे

और

कखन हरब दुख मोर है भोलानाथ

उक्त पदों द्वारा कवि विद्यापति ने भगवान् शंकर को सम्बोधित कर अपनी लघुता स्पष्ट की है और कुछ पश्चाताप किया है, यह स्पष्ट होता है, पर इससे तो उनके भक्त के व्यक्तित्व को और असाधारण बल मिलता है।

प्रमाण के लिए, एक सशक्त उदाहरण लें; रामचरित मानस के रचयिता तुलसीदास जैसे महाकवि का सृजन देखिये। पूर्ण मर्यादा संपृक्त एवं शृंगार को उत्तानता से एकदम असंपृक्त। रामचरित मानस साहित्य का रस सिद्ध काव्य है। तो फिर तुलसी की 'विनय पत्रिका' क्या है? दीनता, लघुता, मान मर्षता, भय, पश्चाताप, आत्मग्लानि और मनोराज्य से सने भावों का सुन्दर गीतकाव्य। पर उसको लिखने की उन्हें क्या आवश्यकता पड़ी थी? उन्होंने विद्यापति की भांति कहीं भी घोर शृंगार नहीं लिखा फिर काम का और वासनाओं का उन्हें क्या भय था? अपने उत्तम कर्मों को उन्होंने बुरा कहा। उन्हें स्वयं पर बड़ी आत्मग्लानि हुई और उन्होंने इस सारी आत्मवेदना को 'विनय पत्रिका' में उभारा तो इससे उनका भक्त मर कहाँ गया? इससे तो उन्हें और अधिक भक्त के रूप में वैशिष्ट्य प्राप्त हुआ है। अतः यदि इसे भक्त की विशालता और आराध्य के समक्ष स्वयं को छोटा मानने तथा उसके समक्ष अपने अपराधों को रखकर क्षमा याचना करने का बड़प्पन कहा जाय तो कौनसी असंगति है?

एक बात विद्यापति के लिए और कही जा सकती है कि वे वैष्णव नहीं, शैव या शिव भक्त थे क्योंकि उन्होंने नचारियों में शिव पर पद लिखे हैं, पर शिव के साथ गंगा पर भी तो पद लिखे हैं और उनके लिए

तो किंवदन्ति भी है कि अपने अन्तिम समय में जब वे बीमार पड़े तो कहीं आ जा नहीं सकते थे। दुखी होकर उस भक्त कवि ने गंगाजी की प्रार्थना की कि वे उनके अन्तिम समय में स्वयं-चलकर एक अमृतमय स्पर्श दे दें, तो कहते हैं, भगवती-मागीरथी ने स्वयं कवि के द्वार पर जाकर लहरो का पावन स्पर्श इस भक्त को देकर उसका कल्याण कर दिया। इस दृष्टि से उन्हें शिव भक्त या शैव न कह कर गंगा का भक्त क्यों न कहा जाय ?

ये तुलसीदास जी ने अपनी कृतियों में अनेक देवताओं की स्तुति उपासना की है तो वे शैव, शाक्त, वैष्णव आदि सभी एक साथ क्यों नहीं हो गये ? कहीं ऐसा करने से भक्त का संप्रदाय और उपास्य बदल सकता है ? ऐसा कहना केवल एक खीचातानी मात्र होगी। वस्तुतः वे तुलसी की ही भांति अपने संप्रदाय के महान कवि थे।

इसके अतिरिक्त महाकवि तुलसीदास का महासुख प्राप्त करने का माध्यम श्रृंगारिक नहीं था, वह सबका मन भावन था। जबकि हमारे आलोच्य कृति विद्यापति का माध्यम तो केवल मात्र शक्ति व शिव या राधाकृष्ण के हास-विलास, रति व अन्य लीलाओं का वर्णन आनन्द ही था। यही मार्ग उन्हें उचित जान पड़ा और परम्परा से यह मार्ग स्वीकार करने के लिए उन्हें बाध्य होना ही पड़ा। अन्यथा विद्यापति जैसा रस सिद्ध और प्रबुद्ध कवि क्या स्वयं अपने युग में इतना भी नहीं सोच सकता था कि आने वाली पीढ़ियाँ उसको अपनी इन कृतियों पर क्या उपाधियाँ देगी और उसके पदों के क्या २ अर्थ लगाये जायेंगे। जान बूझकर कोई कवि अपने रचना विषयों को किस प्रकार अश्लीलत्व की आग में भोंक सकता है ? वस्तुतः वे स्वयं अपने वर्ण्य विषयों को औचित्य की सीमाओं में प्रतिष्ठित और श्रेष्ठ मानते थे।

ये सभी बातें विद्यापति की पदावली को ही लेकर उठी और समस्त विद्वानों ने अपना निर्णय भी उनके पदों पर ही दिया है, पर हम आलोचकों के सामने विनम्रता से इस बात को भी रखने का प्रयत्न करना चाहते हैं कि अभी विद्यापति के पदों का वैज्ञानिक और प्रामाणिक पाठ ही कहा उपलब्ध होता है ? इस और पाठ विज्ञान के सघाताओं को विशेष गंभीरता से सोचना चाहिये। नहीं तो विद्यापति के अप्रामाणिक, असम्पादित पदों से और भी न जाने कितनी भ्रान्तियाँ फैलाई जा सकती हैं।

विद्यापति का विशुद्ध भक्त के रूप में व्यक्तित्व प्रस्तुत करने की एक दृष्टि हमने प्रस्तुत की है। हमने अपनी बात कही है, इससे विद्वान असहमत भी हो सकते हैं, पर अध्ययन को अपनी दिशा और चिंतन में किसी मौलिक पहलू को लेकर अपनी बात कहने का हक तो सभी को है। पाठक यही समझें, इसे पढ़ें तो हम अपना श्रम कृत कार्य समझेंगे।

महाकवि धनपाल : व्यक्तित्व एवं कृतित्व

वचन श्री धनपालस्य चन्दन मलयस्य च ।

सरस हृदि विन्यस्य कोऽभून्नाम न निर्वृतः ॥^१

(धनपाल कवि के सरस वचन और मलयगिरि के सरस चन्दन को अपने हृदय में रखकर कौन सहृदय तृप्त नहीं होता ।)

संस्कृत भाषा के गद्यकाव्य का श्रेष्ठ प्रतिनिधित्व करने वाले तीन महाकवि, विद्वज्जनों में अत्यन्त विख्यात हैं—दण्डी, सुबन्धु और बाण । संस्कृत-गद्य साहित्य की एक प्रौढ़ रचना “तिलकमञ्जरी” के प्रणेता महाकवि धनपाल भी उस कवित्रयी के मध्य गौरवपूर्ण पद पाने के योग्य हैं ।

धनपाल, संस्कृत और प्राकृत भाषा के प्रकाण्ड पण्डित थे । अपने प्रौढ़ ज्ञान के कारण वे “सिद्धसार-स्वत धनपाल”^२ के नाम से प्रसिद्ध थे । उन्होंने गद्य और पद्य, दोनों में अनेक रचनायें की हैं, किन्तु उनकी “तिलकमञ्जरी” अपने शब्द सौन्दर्य, अर्थगाम्भीर्य, अलङ्कार नैपुण्य, वर्णन वैचित्र्य, रस-रमणीयता और भाव प्रवणता के कारण, लगभग एक हजार वर्षों से विद्वानों का मनोरञ्जन करती चली आ रही है । प्रायः सभी आलोचक “तिलकमञ्जरी” को “कादम्बरी” की श्रेणी में बिठाने के लिए एक मत हैं ।

जीवन परिचय तथा समय—गद्य काव्य की परम्परा के अनुसार कवि ने तिलकमञ्जरी के प्रारम्भिक पद्यो^३ में अपना तथा अपने पूर्वजों का परिचय दिया है । इसके अतिरिक्त, प्रभावक चरित (प्रसाचन्द्राचार्य) के “महेन्द्रसूरि प्रबन्ध,” प्रबन्ध चिन्तामणि (मेळुङ्गाचार्य) के “महाकवि धनपाल प्रबन्ध” सम्यक्त्व-सप्ततिका (मघतिलक सूरि) भोज प्रबन्ध (रत्न मन्दिर गणि), उपदेश कल्पवल्ली (इन्द्र हसगणि), कथारत्नाकर (हेम विजय गणि), आत्मप्रबोध (जिनलाम सूरि), उपदेश प्रासाद (विजय लक्ष्मी सूरि) आदि ग्रन्थों में कवि का परिचय स्पष्ट रूप से उपलब्ध होता है ।^४

धनपाल, उज्जयिनी के निवासी थे । ये वर्ण से ब्राह्मण थे । इनके पितामह “देवर्षि” मध्यदेशीय साकाशय नामक ग्राम (वर्तमान फर्रुखाबाद जिला में “संकिस” नामक ग्राम) के मूल निवासी थे और उज्जयिनी में आ बसे थे । इनके पिता का नाम था सर्वदेव, जो समस्त वेदों के ज्ञाता और क्रियाकाण्ड में पूर्ण निष्णात थे । सर्वदेव के दो पुत्र—प्रथम धनपाल और द्वितीय शोभन, तथा एक पुत्री-सुन्दरी थी ।

१—‘तिलकमञ्जरी’ पराग टीका, प्रकाशक, लावण्य विजय सूरेश्वर ज्ञान मन्दिर, बोटाद (सौराष्ट्र) (संकेत-तिलक० पराग०) पृष्ठ २४, प्रस्तावना में लिखित ।

२—‘समस्यामर्पयामास सिद्धसारस्वत. कविः’ प्रभावक चरित, सिंधी जैन ग्रन्थमाला, ईस्वी सन् १९४०

३—तिलकमञ्जरी, पद्य न० ५१, ५२, ५३

४—तिलक० पराग० प्रस्ताविक पृष्ठ २६

धनपाल ने वचपन से ही अभ्यास करके सम्पूर्ण कलाओं के साथ वेद, वेदाङ्ग, स्मृति, पुराण आदि का प्रगाढ़ अध्ययन किया। इनका विवाह 'धनश्री' नामक अतिकुलीन कन्या के साथ हुआ।

कहा जाता है कि धनपाल के अनुज शोभन ने महेन्द्र सूरि के निकट जैन-दीक्षा स्वीकार की थी। धनपाल यद्यपि कट्टर ब्राह्मण थे किन्तु अपने अनुज से प्रभावित होकर अन्त में उन्होंने भी जैन धर्म स्वीकार किया।^१

धनपाल, मालव देश के अधिपति धाराधीश मुञ्जराज (वि० स० १०३१-१०७८) तथा उनके भ्रातृ पुत्र भोजराज के सभापण्डित थे। भोजराज का राज्याधिरोहण काल वि० स० १०७८ है। अतः धनपाल का समय निश्चित रूप से विक्रम की ११ वीं शताब्दी समझना चाहिए।^२

रचनायें—धनपाल ने संस्कृत और प्राकृत में अनेक रचनायें की हैं। उनकी प्राकृत की रचनाओं में "पाइयलच्छी नाममाला" "ऋषभ पञ्चाशिका"^३ और 'वीरशुई' प्रसिद्ध हैं।

ऋषभ पञ्चाशिका और वीरशुई में क्रमशः भगवान् ऋषभदेव और महावीर की अनेक पद्यों में स्तुति की गई है।

संस्कृत में जो स्थान अमरकोश का है, प्राकृत में वही स्थान पाइयलच्छी-नाम माला का है। धनपाल ने अपनी छोटी बहन सुन्दरी के लिए विक्रम स० १०२६ (ई० सन् ६७२) में धारा नगरी में इस कोश की रचना की थी। प्राकृत का यह एक मात्र कोश है। व्यूलर के अनुसार इसमें देशी शब्द, कुल एक चौथाई हैं। बाकी तत्सम और तद्भव हैं।^४ इसमें २७६ गायार्थे आर्या छन्द में हैं जिनमें पर्यायवाची शब्द दिए गए हैं।

इनके अतिरिक्त, सत्यपुरीय-महावीर-उत्साह, श्रावक विधि प्रकरण, प्राकृत नाम माला, शोभन स्तुति वृत्ति आदि ग्रन्थ भी उन्होंने लिखे हैं।^५ शोभन स्तुति-वृत्ति, अपने अनुज शोभन सूरि द्वारा लिखित "शोभन स्तुति" पर धनपाल का टीका ग्रन्थ है।

तिलकमञ्जरी—धनपाल ने अनेक ग्रन्थों की रचना की किन्तु जिस ग्रन्थ की रचना से उन्हें सबसे अधिक यश मिला उसका नाम है—'तिलकमञ्जरी' यह संस्कृत भाषा का श्रेष्ठ गद्य काव्य है। इसमें विद्याधरी तिलकमञ्जरी और समरकेतु की प्रणय-गाथा चित्रित की गई है। इस ग्रन्थ की रचना का

१—प्रबन्ध 'चिन्तामणि' (धनपाल प्रबन्ध) तथा प्रभावक चरित (महेन्द्रसूरि प्रबन्ध)

२—तिलक० पराग० 'प्रास्ताविक' पृ० २६

३—जर्मन प्राच्य विद्या समिति की पत्रिका के ३३ वें खण्ड में प्रकाशित। ई० सन् १८६० में काव्य माला के सातवें भाग में, बम्बई से प्रकाशित। भावचूणि ऋषभ पञ्चाशिका के साथ वीरशुई, 'देवचन्द्र लाल भाई ग्रन्थ माला' बम्बई की ओर से सन् १९३३ में प्रकाशित।

४—गेओर्ग व्यूलर-द्वारा संपादित होकर गोएरिंगन (जर्मनी)-से सन् १८७६ में प्रकाशित। गुलाब भाई लालूभाई द्वारा सन् १९७३ में भावनगर से प्रकाशित। प० वेचरदास जी द्वारा सशोधित होकर, बम्बई से प्रकाशित।

५—तिलक० पराग० पृ० २८.

उद्देश्य स्वयं कवि ने इस प्रकार लिखा है—‘समस्त वाङ्मय के ज्ञाता होत्रे पर भी जिनागम मे कही गई कथाओं के जानने के उत्सुक, निर्दोष चरित वाले, सम्राट् भोजराज के विनोदन के लिए, मैंने इस चमत्कार से परिपूर्ण रसो वाली कथा की रचना की। (तिलकमञ्जरी, पद्य न० ५०)

कहा जाता है कि तिलकमञ्जरी की समाप्ति के पश्चात् भोजराज ने स्वयं इस ग्रन्थ को आद्योपान्त पढ़ा। ग्रन्थ की अद्भुतता से प्रभावित होकर भोजराज ने धनपाल से यह इच्छा व्यक्त की कि उन्हें इस काव्य का नायक बना दिया जाय। इस कार्य के उपलक्ष्य मे कवि को अपरिमित धनराशि उपहार मे प्रदान किए जाने का आश्वासन भी दिया गया, किन्तु धनपाल ने ऐसा करने से अस्वीकार कर दिया। इस पर भोजराज अत्यन्त क्रुद्ध हो गए और तत्काल उन्होंने वह समस्त रचना अग्निदेव को भेंट कर दी। इस घटना से धनपाल अत्यन्त उद्विग्न हो गए। उनकी नौ वर्ष की बाल पुण्डिता पुत्री ने उनके उद्वेग का कारण जानकर, उन्हें धीरज बन्धायी और तिलकमञ्जरी की मूलप्रति का स्मरण करके उसका आधा भाग पिता को मुंह से बोल कर लिखवा दिया। धनपाल ने, शेष आधे भाग की पुनः रचना करके तिलकमञ्जरी को सम्पूर्ण किया।^१

यद्यपि समस्त कथा गद्य मे कहीं गयी है किन्तु ग्रन्थ के प्रारम्भ मे अनेक वृत्तो मे ५३ पद्य हैं। इनमे मगलाचरण, सज्जन स्तुति एवं दुर्जननिन्दा, कविवश परिचय आदि उन सभी बातों का वर्णन है जिनका शास्त्रीय दृष्टि से गद्य काव्य के प्रारम्भ में वर्णन होना चाहिए।^२ इन पद्यो मे धनपाल ने अपने आश्रयदाता सम्राट्, उनके परमार वश और उनके पूर्वजो श्री बैरिसिंह, श्री हर्ष, सीयक, सिन्धुराज, वाक्पतिराज का भी वर्णन किया है।

तिलकमञ्जरी और कादम्बरी की तुलना—कादम्बरी तथा तिलकमञ्जरी मे अनेक प्रकार से समानता है। सच बात तो यह है—कि तिलकमञ्जरी की रचना ही कादम्बरी के अनुकरण पर है। तिलकमञ्जरी की कवि प्रशस्ति मे जितना आदर धनपाल ने कादम्बरीकार बाण को दिया, उतना किसी अन्य दूसरे कवि को नहीं। अपने से पूर्ववर्ती प्राय सभी कवियों का यशोगान, धनपाल ने एक एक पद्य मे किया है किन्तु बाण का दो पद्यो मे। (तिलकमञ्जरी पद्य न० २६, २७)

शास्त्रीय दृष्टिकोण से तुलना करने पर दोनों कथाओं मे अत्यधिक साम्य प्रतीत होता है। कवि कल्पित होने से कादम्बरी भी कथा है और तिलकमञ्जरी भी।^३ जैसे कादम्बरी मे मुक्तकादि चारो प्रकार की गद्य का प्रयोग होने पर भी ‘उत्कलिकाप्राय’ गद्य की बहुलता है उसी प्रकार तिलकमञ्जरी मे भी।^४

१—प्रबन्ध चिन्तामणि (धनपाल प्रबन्ध)

२—‘कथाया सरस वस्तु गद्यैरेव विनिमित्तम् । क्वचिदत्र भवेदारणं क्वचिद् वक्त्रापवक्त्रके । आदौ पद्यं नमस्कारः खलादेवृत्तीर्तनम् । कवेर्व शानु कीर्तनम् । अस्पासन्थ क वीना च वृत्तं पद्यं क्वचित् क्वचित्’ साहित्य दर्पण, ६, ३३२-३३४

३—‘आरव्यापिकोपलब्धार्था प्रबन्ध कल्पता कथा’ अमरकोश’ ।

४—‘वृत्तगन्धोज्झित गद्यं मुक्तक वृत्तगन्धि च । भवेदुत्कलिकाप्रायं चूर्णकञ्चचतुर्विधम् ॥
आद्य समासरहितं वृत्तं भागयुत-परम् । अन्यदीर्घसमासादय तुयञ्चाल्पसमासकम् ॥’
साहित्य दर्पण ६, ३३०, ३३१

कादम्बरी का नायक चन्द्रापीड, अनुकूल एवं धीरोदात्त है। तिलकमञ्जरी का नायक समरकेतु भी अनुकूल एवं धीरोदात्त है।^१ कादम्बरी की नायिका गन्धर्वों के कुल में उत्पन्न, कादम्बरी, विवाह के पहले परकीया एवं मुग्धा तथा विवाह के पश्चात् स्वकीया एवं मध्या है। इसी प्रकार तिलकमञ्जरी की नायिका विद्याधरी तिलकमञ्जरी पहले परकीया एवं मुग्धा तथा पश्चात् स्वकीया एवं मध्या है। कादम्बरी में, पूर्वार्द्ध में तथा कुछ उत्तरार्द्ध में 'पूर्वराग विप्रलम्भ शृंगार', तथा शेष उत्तरार्द्ध में 'कल्याण विप्रलम्भ शृंगार' प्रधान रस है। तिलकमञ्जरी में केवल 'पूर्वराग विप्रलम्भ शृंगार' ही प्रधान रस है। कादम्बरी और तिलकमञ्जरी दोनों की पाञ्चाली रीति और माधुर्य गुण है।^२

दोनों कथाओं का प्रारम्भ पद्यों से होता है। इन पद्यों के विषय सज्जन-दुर्जन-स्तुति निन्दा, कवि-वश वर्णन आदि भी समान हैं। इन पद्यों में बाण ने 'कथा' के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट किए हैं। धनपाल ने भी इन प्रारम्भिक पद्यों में गद्य, कथा और चम्पू के सम्बन्ध में अपनी धारणा स्पष्ट की है।^३ दोनों कथाओं में गद्य के बीच में कुछ पद्यों का प्रयोग किया गया है।^४

कादम्बरी तथा तिलकमञ्जरी के कथानक में भी यत्र तत्र समानता दिखाई देती है। कादम्बरी में उज्जयिनी के राजा तारापीड और उनकी पत्नी विलासवती, निःसतान होने के कारण अत्यन्त दुःखी हैं।

१—'अनुकूल एकनिरतः'

'अविकथ्यत क्षमावानतिगम्भीरो महासत्त्वः । स्थे यान्निगूढमानो धीरोदात्तो दृढ व्रतः कथितः ॥

२—कादम्बरी—कल्पलता टीका (हरिदास सिद्धान्त वागीश भट्टाचार्य) 'साहित्य दर्पण' का स्वरूपनायिकादि निरूपण तथा तिलकमञ्जरी (पराग टीका) की प्रस्तावना ।

'परकीया द्विधा प्रोक्ता परीढा कन्यका तथा । कन्या त्वजातोपयमा सलज्जा नवयौवना ।

प्रथमावतीर्णा यौवनमदनविकारा रती वामा । कथिता मृदुश्च माने समधिकलज्जावती मुग्धा ॥

परिणयात् परन्तु स्वकीया मध्या च मन्तव्या, 'साहित्य दर्पण'

'यत्र तु रतिः प्रकृष्टा नाभीष्ट मुपैति विप्रलम्भोऽसौ'

'श्रवणादर्शनादवापि मिथः सरूढरागयो । दशाविशेषो योऽप्राप्तौ पूर्वराग स उच्यते ।'

'यूना रेकतरस्मिन् गतवति लोकान्तर पुनर्लभ्ये । विमनायते यदेकस्तदा भवेत् करुणविप्रलम्भाख्य ॥

चित्तद्रवी भावमयो ह्लादो माधुर्यं मुच्यते'

'समस्तपञ्चपदोबन्धो पाञ्चालिका मता' साहित्य दर्पण

३—कादम्बरी पद्य न० ८, ९ तथा तिलकमञ्जरी पद्य न० १५, १६, १७, १८.

४—कादम्बरी—'स्ततमश्स्नात' 'शुक प्रसशा प्रकरण (पूर्वभाग-कथामुख)

'दूर मुस्तालतया ...' मदनाकुलमहाश्वेतावस्था प्रकरण (पूर्वभाग-कथा)

तिलक मञ्जरी—'यस्य दोष्णिग स्फुरद्धेतौ' 'लतावनपरिक्षिपे ...'] मेषवाहन नृप वर्णन प्रसंग

'अन्तर्दग्धागुक्षुचावाप.....' 'दृष्ट्या वैरस्य वैरस्य ...'

'आढ्यश्रोणिदरिद्रमध्यसरणि....' रानी मदिरावती का वर्णन ।

'विपदिव विरता विभावरी.....' वदिगान.

विलासवती ने महाभारत के इस कथन को सुन रखा था कि—‘सन्तानहीन जनो को मृत्यु के पश्चात् पुण्य लोक नहीं मिलता, क्योंकि पुत्र ही अपने माता-पिता की ‘पुम्’ नामक नरक से रक्षा करता है ।’^१

तिलकमञ्जरी में—अयोध्या के राजा मेघवाहन और उनकी पत्नी मदिरावती, अनपत्यता के कारण दुःखी है। इसी प्रकरण में, गुरुओं के द्वारा राजा को इस प्रकार मानो संबोधित किया गया है—‘हे विद्वन् ! अन्य प्रजाजनो की रक्षा से क्या लाभ, पहले ‘पुम्’ नामक नरक से अपनी रक्षा तो कीजिए ।’^२

पुत्रोत्पत्ति के निमित्त, दोनों कथाओं में समानरूप से देवताओं की पूजा, ऋषिजनों की सपर्या, गुरुजनों की भक्ति आदि का विधान बताया गया है।

तिलकमञ्जरी के, अयोध्या नगरी के बाहर उद्यान में सुशोभित शुक्रावतार नामक सिद्धायतन (जैन मन्दिर) की तुलना, कादम्बरी में उज्जयिनी के महाकाल मन्दिर से की जा सकती है। भोजराज ने धनपाल से, अपने को तिलकमञ्जरी का नायक बनाने के साथ साथ शुक्रावतार के स्थान पर ‘महाकाल’ यह परिवर्तन करने की इच्छा भी प्रकट की थी।

कादम्बरी, जैसे लौकिक एव दिव्य कथानक का सम्मिश्रण है उसी प्रकार तिलक मञ्जरी में भी लौकिक एव अलौकिक पात्रों के कथानक का संयोजन किया गया है। विद्याधरी तिलकमञ्जरी, ज्वलज-प्रभ नाम का वैमानिक, नन्दीश्वर नाम का द्वीप उसमें रतिविशाला नाम की नगरी, सुमाली नाम का देव तथा स्वयंप्रभा नाम की उसकी देवी, क्षीरसागर से निकला चन्द्रातप नाम का हार, प्रियङ्गु सुन्दरी नाम की देवी वेताल आदि, तिलकमञ्जरी में, अलौकिकता का प्रतिनिधित्व करते हैं।

शैली की दृष्टि से भी दोनों कथाओं में पर्याप्त समानता है। प्रत्येक घटना तथा वर्णन को शब्द तथा अर्थ के विविध अलंकारों से बोझिल बनाकर कहना; जैसा कादम्बरी में वैसा ही तिलक मञ्जरी में। वैसे तो वाण सभी अलंकारों के प्रयोग में प्रवीण है किन्तु ‘परिसंख्यालंकार’ पर उनका विशेष अनुराग है। राजा शूद्रक तथा तारापीड के वर्णन में उनके परिसंख्यालंकार का चमत्कार देखिए—‘यस्मिंश्च राजनि जित जगति परिपालयति मही चित्रकर्मसु वर्णसङ्कराः, इतेषु के शप्रहा.....’ (शूद्रक वर्णन)—‘यस्मिंश्च रातनि गिरीणा विपक्षना, प्रत्ययाना परत्वम्’ (तारापीडवर्णन)।

धनपाल भी परि संख्यालंकार के अत्याधिक प्रेमी हैं। मेघवाहन राजा के वर्णन में प्रयुक्त परिसंख्यालंकार कादम्बरी के उपर्युक्त परिसंख्यालंकार से अत्यन्त समानता रखता है—‘यस्मिंश्च राजन्यनुवर्तित शास्त्र मार्गे प्रशासति वसुमति धातूना सोपसर्गत्वम्, इक्षुणा पीडवम्, पक्षिणा दिव्यग्रहणम्, पदाना विग्रहः तिमीना गलग्रह, गूढचतुर्थकानां पादाकृष्टयः, कुकविकान्येषु यतिभ्रंशदर्शनम्, उद्घोनामवृद्धि, निघुवन-क्रीडासु तर्जनताडनानि। प्रतिपक्षक्षयोद्यतमुनि कयासु कुशास्त्रश्रवणम्, शारीणामक्षप्रसरदोषेण परस्पर बन्धव्यधमारणानि, वैशेषिक मते द्रव्यप्राधान्यं गुणानामुपसर्जनभावो बभूव ।’ (तिलक० पराग पृ० ६७-६८)

१—प्रपुत्राणां किं न सन्ति लोका. शुभा. पुत्रांमनो नरकात् त्रायत इति पुत्रः’

—कादम्बरी—अनपत्यता विपाद प्रकरण।

२—‘अखिलमपि तत्प्रायेण जीवलोकसुखमनुवभूव, केवलमात्मजाङ्गपरिष्वङ्ग निर्वृति नाध्यगच्छन्’

‘चिह्नन् ! किं परैस्त्रातैः, आत्मानं त्रायस्व पुत्रांमनो नरकात् ।’

—तिलकमञ्जरी मेघवाहन राज प्रकरण पृ० ७८-८०

बाण का, परिसंख्यालकार के पश्चात् दूसरा, प्रिय अलकार विरोधाभास है जिसके सैंकड़ो उदाहरण कादम्बरी में प्राप्त हैं। धनपाल भी विरोधाभास के लिखने में परम प्रवीण प्रतीत होते हैं—(मेघवाहन राजा का वर्णन है)—सौजन्यपरतन्त्रवृत्तिरप्यसौजन्ये निपण्ण, नलप्रथुप्रमोघ्यनलप्रथुप्रभ समिद्धव्यतिकर-स्फुरित प्रतापोऽप्यकृशानु भावोपेत, सागरान्वयप्रभवोऽप्यमृतशीतल प्रकृतिः शत्रुघ्नोऽपि विश्रुतकीर्ति, अशेष शक्त्युपेतोऽपि सकलभूभार धारण क्षमः, रक्षिताग्विलक्षित तपोवनोऽपि त्रानचतुराग्रम. “ “ ’ (तिलक० पराग० ६२-६३)

तिलकमञ्जरी की विशेषतायें—बाण ने कादम्बरी में कथा के सम्बन्ध में अपना मत व्यक्त करते हुए लिखा है—‘निरन्तर श्लेष घना सुजातयः’ (काद० पद्य ९) अर्थात् गद्य काव्य रूप कथा को श्लेषालकार की बहुलता से निरन्तर व्याप्त होना चाहिए। ऐसा प्रतीत होता है कि धनपाल के समय में कथा की निरन्तरश्लेषधकता के प्रति लोगो की उपेक्षा हो चली थी। यही कारण है कि धनपाल ने तिलकमञ्जरी में (पद्य न० १६) में लिखा कि—‘नातिश्लेषघना’ श्लाघा कृतिलिपिरिवाश्नुते—’ अर्थात् अधिक श्लेषों के कारण घन (गाढबन्ध वाली) रचना, श्लाघा को प्राप्त नहीं करती। उन्होंने यह भी लिखा है कि—‘अधिक लम्बे और अनेक पदों से निर्मित समास की बहुलता वाले प्रचुर वर्णनों से युक्त गद्य से लोग घबड़ाकर ऐसे भागते हैं जैसे व्याघ्र को देखकर।’ (तिलक० पराग० पद्य न० १५)। उनका यह भी कहना है कि—‘गौड़ीरीति का अनुसरण कर लिखी गई, निरन्तर गद्य सन्तान वाली कथा श्रोताओं को काव्य के प्रति विराग का कारण बन जाती है अतः रचनाओं में रस की ओर अधिक ध्यान होना चाहिए’ (तिलक० पद्य न० १७-१८)

धनपाल ने उपर्युक्त प्रकार से गद्य काव्य की रचना के सम्बन्ध में जो मत प्रकट किया है, तिलकमञ्जरी, में उसका उन्होंने पूर्णरूप से पालन किया है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि, तिलकमञ्जरी ने, कादम्बरी की परम्परा को सुरक्षित रखते हुए भी गद्य काव्य को एक ऐसा नया मोड़ दिया है जहाँ वह विद्वानों के साथ जन साधारण के निकट भी पहुँचने का प्रयत्न करता दिखाई देता है।

पन्यास दक्ष विजय गरिण ने दशकुमार, वासवदत्ता और कादम्बरी से तिलकमञ्जरी की विशेषता बताते हुए लिखा है कि ‘दशकुमार चरित में पदलालित्यादि गुणों के होने पर भी कथाओं की—अधिकता के कारण सहृदय के हृदय में व्यग्रता होने लगती है। वासवदत्ता में, प्रत्येक अक्षर में श्लेष, यमक, अनुप्रास आदि अलकारों के कारण कथाभाग गौण तथा विलकुल अरोचक है। यद्यपि कादम्बरी उन दोनों से श्रेष्ठ है तथापि तिलकमञ्जरी कादम्बरी से भी श्रेष्ठ है, इस बात में थोड़ी सी भी अत्युक्ति नहीं। उदाहरणार्थ—

१—पुण्डरीक के शाप से चन्द्ररूप चन्द्रापीड के प्राणों के निकल जाने का वर्णन करने से कादम्बरी की कथा में आपाततः अमञ्जल है और इस कारण करुण विप्रलम्भ शृंगार इसका प्रधान रस है, किन्तु तिलकमञ्जरी में प्रधान रस पूर्वरागात्मक विप्रलम्भ शृंगार है।

२—कादम्बरी में अगणित विशेषणों के आडम्बर के कारण कथा के रसास्वाद में व्यवधान पड़ता है। तिलकमञ्जरी में तो परिगणित विशेषण होने के कारण वर्णन अत्यन्त चमत्कृत होकर कथा के आस्वाद को और अधिक बढ़ा देता है।

३—कादम्बरी के वर्णन-प्रधान होने के कारण उसमें प्रत्येक वर्णन के उचित विशेषणों के गन्वे-षण में व्यस्त बाणभट्ट ने कही कही पर शब्द-सौन्दर्य की उपेक्षा की है, जबकि तिलकमञ्जरी में सर्वो-तोमुख काव्योत्कर्ष उत्पन्न करने के इच्छुक धनपाल ने परिमल्यादि अलंकार वाले स्थलों में भी प्रत्येक पद में शब्दालंकार का उचित समावेश किया है। जैसे अयोध्यावर्णन के प्रसंग में 'उच्चापशब्द शत्रु सहारे, न वस्तु विचारे। गुरुवितीर्ण शासनो भक्त्या, न प्रभुशक्त्या। वृद्धत्यागशीलो विवेकेन, प्रजोत्सेकेन। अवनिता-पहारी पालनेन, न लालनेन। अकृतकारुण्य करचरणे, न शरणे।' यहाँ श्लेषानुप्राणितपरिसल्यालंकार में भी प्रत्येक वाक्य में अन्त्यानुप्रास सुशोभित है।

इसी प्रकार 'सतारकावर्षं इव वेतालदृष्टिभिः, सोल्कापात इव निशितप्रासवृष्टिभिः' यहाँ युद्ध स्थल के वर्णन में उत्प्रेक्षा के साथ भी।

इसी प्रकार 'सगरान्वयप्रभवोपि त्रातचतुराश्रम' इस प्रवेक्ति विरोधाभास के साथ भी।

इसी प्रकार, वैताड्य गिरि के वर्णन में—'मेरुकल्पपादपाली-परिगतमपि न मेरुकल्पपादपाली-परिगतम्, वनगजालीसकुलमपि न वनगजालीसकुलम्' यहाँ विरोधाभास के साथ यमक भी।

इसी प्रकार मेघवाहन राजा के वर्णन में 'दृष्ट्वा वैरस्य वैरस्यमुज्झितास्रो रिपुव्रजः। यस्मिन् विश्वस्य विश्वस्य कुलस्य कुशलव्यधात्।' अतिशयोक्ति के साथ यमक भी।

४—तिलकमञ्जरी में, सर्वत्र श्रुत्यनुप्रास के द्वारा सुश्रव्यता उत्पन्न की गई है।

५—कादम्बरी में अन्य स्थानों पर उपलब्ध ही शब्द बार बार सुनाई पड़ते हैं किन्तु तिलकमञ्जरी में 'तनीमेष्ठ-लञ्चा-लाकुटिक-लयनिका-गल्वकं' प्रभृति अश्रुतपूर्व एवं अपूर्व शब्दों के प्रयोग से कवि ने विशेष चमत्कार उत्पन्न किया है।

धनपाल ने, तिलकमञ्जरी के प्रारम्भिक सत्रह पद्यों में कवि-प्रशस्ति लिखी है। इसमें जिन कवियों तथा रचनाओं की प्रशंसा की गई है वे निम्न प्रकार हैं—

'रघुवश और कौरववश की वर्णना के आदिकवि वाल्मीकि एवं व्यास, कथा साहित्य की मूल जननी 'वृहत कथा', वाङ्मय वारिधि के सेतु के समान 'सेतुबन्ध' महाकाव्य के निर्माण से लब्धकीर्ति प्रवरसेन, स्वर्ग और पृथ्वी (गाम्) को पवित्र करने वाले गंगा के समान पाठक की वाणी (गाम्) को पवित्र करने वाली, पादलिप्त सूरि की 'तरंगवती कथा', प्राकृत-रचना के द्वारा रस वर्णन वाले महाकवि जीवदेव, अपने काव्य-वैभव से अन्य कवियों की वाणी को म्लान कर देने वाले कालिदास, अपने काव्य-प्रतिभा रूप बाण से (अपने पुत्र पुलिन्द के साथ) कवियों को विमद करने वाले तथा कादम्बरी और हर्ष चरित की रचना से लब्धख्याति बाण, माघमास के समान कपिरूप कवियों की पद रचना (कपि के पक्ष में पैर बढ़ाना) में अनुत्साह उत्पन्न करने वाले महाकवि माघ, सूर्य रश्मि (भा-रवि) जैसे प्रतापवान् कवि भारवि, प्रणमरस की अद्भुत रचना समरादित्य-कथा के प्रणेता हरिभद्रसूरि, अपने नाटकों में सरस्वती को 'नदी के समान नचाने वाले कवि भवभूति, 'गौडवध' की रचना से कवि जनो की बुद्धि में भय-पैदा करने वाले कवि वाक्-

पतिराज, समाधि और प्रसाद गुण के धनी यास्यावरकवि राजशेखर, अपनी अलौकिक रचना से कवियों को विस्मय उत्पन्न करने वाले महेन्द्रसूरि, मदान्ध कवियों के मद को चूर्ण करने वाले 'ललित त्रैलोक्य सुन्दरी' के कथाकार कविरत्न तथा सहृदयाह्लादक सूक्तियों के रचयिता, रुद्रतनय कवि कर्दमराज ।'

धनपाल की यह कवि प्रशस्ति तथा उसके साथ, अपने आश्रयदाता श्री मुञ्ज तथा भोज के दश एव पूर्वजों की प्रशस्ति के रूप में लिखे गए पद्य, साहित्य और इतिहास, दोनों दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। धनपाल की कवि प्रशस्ति सम्बन्धी पद्य, आज तक विद्वज्जनो में बड़े आदर के साथ स्मरण किए जाते हैं।

तिलकमञ्जरी, ११ वीं शताब्दी के सांस्कृतिक एवं सामाजिक इतिहास की दृष्टि से आलोचनीय ग्रन्थ है। इसमें तत्कालीन समाज एवं कला-कौशल का बड़े ही आकर्षक ढंग से वर्णन किया गया है।^१ यह ग्रन्थ जैन कथा साहित्य तथा जैन संस्कृति की दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण है।

धनपाल का व्यक्तित्व—संस्कृत साहित्य के पुरातन तथा आधुनिक विद्वान इस बात से पूर्ण सहमत हैं कि धनपाल ने बाण की गद्यशैली का सफल प्रतिनिधित्व किया है। कलिकाल सर्वज्ञ हेमचन्द्र तो धनपाल के पाण्डित्य से अत्यन्त प्रभावित थे। जिनमण्डन गणिकृत 'कुमारपाल प्रबन्ध' में कहा गया है कि एक समय हेमचन्द्र ने धनपाल की ऋषभ पञ्चाशिका के पद्यों द्वारा भगवान् आदिनाथ की स्तुति की। राजा कुमारपाल ने उनसे प्रश्न किया कि—'भगवन्! आप तो कलिकाल सर्वज्ञ हैं फिर दूसरों की बनाई गई स्तुति के द्वारा क्यों भगवान् की भक्ति करते हैं?' इस पर हेमचन्द्र बोले—'कुमारदेव! मैं ऐसी अनुपम भक्ति भावनाओं से ओत-प्रोत स्तुतियों का निर्माण नहीं कर सकता।' ^२

हेमचन्द्र ने अपनी रत्नावली नामक देसी नाममाला में प्रसिद्ध कोशकारों का उल्लेख करते समय धनपाल को सबसे प्रथम स्थान दिया है।^३

संस्कृत साहित्य के योरोपीय विद्वान् एवं प्रसिद्ध समालोचक श्री कीथ महोदय ने लिखा है कि—'धनपाल ने बाण का सफल अनुकरण किया है। समरकेतु के प्रति तिलकमञ्जरी के प्रेम का वर्णन करने में उनका स्पष्ट रूप से यही लक्ष्य रहा है कि कादम्बरी के समान अधिकाधिक चित्र खींचे जा सकें।'^४ श्रीबलदेव उपाध्याय, एच० आर० अग्रवाल, डा० रामजी उपाध्याय और वाचस्पति गैरोला प्रभृति संस्कृति के आधुनिक विद्वान् भी कीथ महोदय के कथन की पूर्ण समर्थन करते हैं।^५

१—वाचस्पति गैरोला, 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' पृ० ६३४.

२—'श्री कुमार देव ! एवविधसद्भूतभक्तिगर्भस्तुतिरस्माभिः कर्तुं न शक्यते'

३—डा० जगदीशचन्द्र जैन—'प्राकृत साहित्य का इतिहास', पृष्ठ ६५५.

४—'संस्कृत साहित्य का इतिहास'—कीथ (अनुवादक डा० मंगलदेव शास्त्री) पृ० ३६१

५—बलदेव उपाध्याय, 'संस्कृत साहित्य का इतिहास' १६४५, पृ० २६८. एच० आर० अग्रवाल, Short History of Sanskrit Literature' लाहौर, पृ० १५६. डा० रामजी उपाध्याय, संस्कृत साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' पृ० १७५ वाचस्पति गैरोला—'संस्कृत साहित्य का इतिहास' पृ० ६३४.

आर्यासप्तशती में लिखा है कि—‘प्रागत्यमधिकमाप्तुं वाणीं बाणो बभूवेति’ अर्थात्—अधिक प्रौढता प्राप्त करने के लिए सरस्वती ने मानो बाण का शरीर धारण कर लिया था। ऐसा प्रतीत होता है कि मानो कवि गोवर्धन की इस उक्ति को ध्यान में रखकर ही मुञ्जदेव ने, बाण के समान सिद्ध सारस्वत धनपाल को ‘सरस्वती’ की उपाधि प्रदान की थी^६ कहा जाता है कि मुञ्जदेव का धनपाल पर अत्यन्त स्नेह था। वे उन्हें अपना ‘कृत्रिम पुत्र’ मानते थे।

राज्याश्रय में रहने पर भी धनपाल अत्यन्त निर्भीक एवं स्वाभिमानी थे। उन्होंने राजा के कोप की भी उपेक्षा करके सदैव उचित मार्ग का अवलम्बन किया। भोजराज द्वारा, तिलक मजरी के नायक के रूप में अपने को प्रतिष्ठित किए जाने की इच्छा व्यक्त करने पर धनपाल ने कहा था—

‘राजन् ! जिस प्रकार खद्योत और सूर्य में, सरसो और सुमेरु में, काच और काञ्चन में, धतूरे और कल्पवृक्ष में महान् अन्तर है उसी प्रकार तिलकमञ्जरी के नायक और आप में।’^७

धनपाल का हृदय अत्यन्त दयालु था। एक समय मृगया के प्रसङ्ग में भोजराज द्वारा मारे गये मृग को देखकर उन्होंने राजा को सम्बोधित करते हुए कहा था—

रसातले यातु तवात्र पौरुष कुनीतिरेणा शरणा ह्यदोषवात् ।
निहन्यते यद् बलिनापि दुर्बला हहा महाकष्टमराजक जगत् ॥^८

अर्थात्—हे राजन् ! इस प्रकार का आपका पौरुष रसातल को चला जाय। निर्दोष और शरणागत का वध कुनीति है। बलवात् भी जब दुर्बल को मारते हैं तो यह बड़े दुःख की बात है, मानो समस्त जगत् ही अराजक हो गया। कहा जाता है कि धनपाल के ये वचन सुनकर भोजराज ने आजीवन मृगया छोड़ दी थी।^९

इसी प्रकार, एक समय यज्ञ मंडप में यूप (स्तम्भ) से बन्धे छाग (बकरे) के करुण क्रन्दन को सुनकर धनपाल ने कहा था कि—

यूपं कृत्वा पशुं हत्वा, कृत्वा रुधिरं कर्दमम् ।
यद्येवं गम्यते स्वर्गे नरकं केन गम्यते ।
सत्यं यूपं तपो ह्यग्निः, कर्माणि समिधो मम ।
अहिंसामाहुतिं दद्यादेव यज्ञः सतां मतः ।

अर्थात्—यदि यज्ञ करके पशुओं को मारकर और खून का कीचड़ बनाकर स्वर्ग में जाया जाता है तो फिर नरक में कैसे जाया जाता है? ज्ञानीजनों का यज्ञ तो वह है जिसमें सत्य यूप हो, तप अग्नि हो, कर्म समिधा हो और अहिंसा जिसकी आहुति हो। कहते हैं राजा ने धनपाल के ये वचन सुनकर अपने को जैन धर्म में दीक्षित किया था।^{१०}

६—‘श्री मुञ्जेन सरस्वतीति सदसि क्षोणीभृता व्याहृतः’ तिलकमञ्जरी पद्य नं० ५३.

७—प्रबन्ध चिन्तामणि (महाकवि धनपाल प्रबन्ध)

८— वही

९— वही

— धनपाल महान् गुणाग्राही थे । अनेक अवसरो पर भोजराज को झिडकिया देकर सावधान करते रहने के अतिरिक्त उन्होंने अनेक बार उनके गुणों की प्रशंसा भी की है—

अभ्युद्घुता वसुमती दलितं रिपूरः, क्रोडीकृता वलवता वलिराजलक्ष्मी ।

एकत्र जन्मनि कृतं तदनेन यूना, जन्मत्रये यदकरोत् पुरुष पुराणः ॥

अर्थात्—इसने अपने जन्म में पृथ्वी का उद्धार किया, शत्रुओं के वक्षस्थल को विदीर्ण किया और अनेक वलशाली राजाओं की राजलक्ष्मी (विष्णु के पक्ष में वलि नामक राजा की राजलक्ष्मी) को आत्मसात् किया । इस प्रकार इस युवक ने वे काम एक ही जन्म में कर डाले जो पुराण पुरुष विष्णु ने तीन जन्मों में किए थे । कहा जाता है कि भोजराज ने इस पद को सुनकर धनपाल को एक स्वर्ण कलश भेंट किया था ।^१

तिलकमञ्जरी को अग्नि में स्वाहा कर देने के कारण धनपाल, भोजराज से रूठकर, घारा नगरी को छोड़ अन्यत्र चल दिए । कुछ दिनों के पश्चात् उनकी दशा अत्यन्त दयनीय हो गयी । भोज ने उन्हें पुनः सादर निमन्त्रित किया और उनसे कुशलक्षेम पूछा । धनपाल ने निवेदन किया—

‘पृथुकार्तस्वरपात्र भूषितनि शेष परिजन देव ।

विलसत्करेणुगहन सम्प्रति सममानयो. सदनम् ॥’

अर्थात्—हे राजन् ! इस समय हमारा और आपका घर बिल्कुल समान है, क्योंकि दोनों ही ‘पृथुकार्तस्वरपात्र’ (गम्भीर आर्तनाद का पात्र तथा विपुल स्वर्ण पात्र वाला) है, दोनों ही—‘भूषितनि शेष-परिजन’ है (अलंकारहीन परिजन वाला तथा जिसके सारे परिजन आभूषणों से युक्त हैं) और दोनों ही ‘विलसत्करेणुगहन’ (घुल्लिपूर्ण और हाथियों से सुसज्जित) है ।

यह श्लोक श्लेषालंकार के अत्यन्त सुन्दर उदाहरण के रूप में आज भी विद्वज्जनों में पर्याप्त प्रसिद्ध है । साथ ही यह धनपाल के स्वामिमान की ओर पूर्ण सकेत करता है ।^२

भोजराज ने सरस्वती कण्ठाभरण में लिखा है—‘यादगगद्यविधौ बाणः पद्यबन्धे न तादृश’ अर्थात् बाण, जितना गद्य बनाने में कुशल है इतना पद्य बनाने में नहीं । धनपाल की यह विशेषता है कि वे समान रूप से गद्य और पद्य, दोनों की प्रौढ़ रचना करने में समर्थ थे । हेमचन्द्र ने अपनी अभिधान चिन्तामणि, काव्यानुशासन और छन्दोऽनुशासन में धनपाल के अनेक सुन्दर पद्यों का उल्लेख किया है । १४ वीं शताब्दी की रचना (सूक्तिसङ्कलन) ‘शाङ्गधरपद्धति’ में धनपाल की अनेक सूक्तियों का उल्लेख है ।^३

इसी प्रकार मुनि सुन्दरसूरि ने ‘उपदेश रत्नाकर’ में और वाग्भट्ट ने अपने ‘काव्यानुशासन’ में अनेक स्थानों पर धनपाल के पद्यों का उल्लेख किया है । ‘कीर्तिकौमुदी’ एवं ‘अमर चरित’ के रचयिता मुनि रत्न सूरि और ‘पञ्चलिङ्गी प्रकरण’ के कर्ता श्री जिनेन्द्रसूरि ने धनपाल के काव्य की प्रशंसा गाई है ।^४

१—प्रबन्ध चिन्तामणि (महाकवि धनपाल प्रबन्ध)

२—प्रबन्ध चिन्तामणि (महाकवि धनपाल प्रबन्ध)

३—डा० जगदीशचन्द्र जैन—प्राकृत साहित्य का इतिहास, पृ० ६५५.

४—तिलक मञ्जरी पराग० प्रस्तावना पृ० २८.

संस्कृत विद्वानों में यह कहा जाता रहा है कि 'बोणोच्छिष्ट जगत् सर्वत्' अर्थात्—बाण के अनन्तर समस्त संस्कृत साहित्य बाण के उच्छिष्ट (त्यक्त वस्तु) के समान है। बाण की प्रशस्ति में लिखे गये ये पद्य—

'कविकुम्भिकुम्भभिदुरो बाणस्तु पञ्चानन' श्रीचन्द्रदेव (शाङ्गधर पद्धति ११७)

'युक्त' कादम्बरी श्रुत्वा कवयो मौनमाश्रिताः ।

बाणध्वानावनध्यायो भवतीनि स्मृतिर्यतः ॥' कीर्ति कौमुदी १, १५.

'बाणस्य हर्षचरिते निशितामुदीक्ष्य,

शक्ति न केऽत्र कवितास्त्रमद त्यजन्ति । कीर्ति का इतिहास पृ० ३६७

इस बात के प्रत्यक्ष प्रमाण हैं कि बाण की अप्रतिम गद्य रचना 'कादम्बरी' को देखकर किसी कवि का साहस नहीं होता था कि वह बाण के मार्ग पर चलकर उनकी गद्य रचना शैली को आगे बढ़ाये। यही कारण है कि बाण के पश्चात् लगभग ३०० वर्षों तक कादम्बरी की समानता करने वाली कोई उत्कृष्ट गद्य रचना उपलब्ध नहीं है।

महाकवि धनपाल ही एक ऐसे कवि हैं जिन्होंने कवियों के हृदय से, बाण के भय-व्यामोह को दूर किया और अपनी तिलकमञ्जरी को कादम्बरी की श्रेणी में बिठाने का प्रयत्न किया। इसका परिणाम यह हुआ कि धनपाल के पश्चात् वादीभर्षिह (गद्य चिन्तामणि), सोड्डयल (उदय सुन्दरी कथा), बामन भट्ट बाण (वेम-भूपाल चरित-हर्ष चरित के अनुकरण पर) आदि कवियों ने बाण की शैली पर रचनाये लिखी।^१

तिलकमञ्जरी की रचना के लगभग एक शताब्दि के पश्चात् पूर्ण तत्त्वगच्छीय श्री शान्तिसूरि ने इस ग्रन्थ पर १०५० श्लोक प्रमाण टिप्पणी की रचना की जो पाटन के जैन भण्डार की प्रति^२ के अन्त में, दिए गए निम्न श्लोक से प्रमाणित है—

श्री शान्तिसूरिरिह श्रीयति पूर्णतल्ले गच्छे वरो मतिमता बहुशास्त्रवेत्ता ।

तेनामल विरचित बहुधा विमृश्य सक्षेपतो वरमिद बुध टिप्पितभो ॥

इस ग्रन्थ पर श्री विजय लावण्य सूरि ने (विक्रम संवत् २००८ में प्रकाशित) पराग नामक एक विस्तृत टीका लिखी है।^३

धनपाल, विक्रम की ११ वीं शताब्दि के संस्कृत और प्राकृति भाषा के उत्कृष्ट विद्वान् थे। गद्य और पद्य दोनों की रचना पर उनका समान अधिकार था। शब्द और अर्थ, भाषा और भाव, वशीभूत के समान उनकी लेखनी का अनुगमन करते थे। उन्होंने बाण की गद्य शैली की परम्परा को निबाहते हुए, गद्य काव्य को कुछ और सरल और सरस बनाकर उसे जनता के अधिक निकट पहुँचाने का प्रयत्न किया। निःसन्देह, धनपाल अपने इस ऐतिहासिक कार्य के लिए संस्कृत साहित्य के इतिहास में अमर रहेंगे। किसी कवि का यह कथन धनपाल के लिए अत्यन्त उचित प्रतीत होता है—

तिलकमञ्जरी मञ्जरिसञ्जरिलोलहिपश्चिदन्मिजालः ।

जैनारण्येऽसालः कोऽपि रसाल पपाल धनपाल ॥^४

१—बामदेव उपाध्याय, संस्कृत साहित्य का इतिहास पृ० २६८.

२—पाटन के 'सधत्रीपाडा जैन भण्डार' की १२५ वीं प्रति (गायक वाड ओरियण्टल सिरीज न० ७६—'पाटन जैन भण्डार केटलाग' प्रथम भाग, पृष्ठ ८७)

३—तिलकमञ्जरी, श्री शान्तिसूरि रचित टिप्पणी तथा श्री विजय लावण्य-सूरि रचित टीका (पराग) के साथ प्रकाशित। प्रकाशक—श्री विजयलावण्य-सूरिश्वर ज्ञान मन्दिर, 'बोटाद, सौराष्ट्र, वि० सं० २००८.

४—तिलक० पराग० प्रस्तावना—पृ० १६.

गुजरात में रचित कतिपय दिगम्बर जैन-ग्रन्थ

पन्द्रह शताब्दियों से भी अधिक समय से गुजरात और राजस्थान जैन धर्म के केन्द्र रहे हैं। यहाँ जैनो में सबसे अधिक बस्ती श्वेताम्बरों की है। समस्त श्वेताम्बर आगम ईशु की पाचवीं शताब्दी में सौराष्ट्र के वलभीपुर में एक साथ लिपिबद्ध किया गया था। आगमों की बहुतेरी टीकाएँ इसी प्रदेश में लिखी गई हैं। इतना ही नहीं लेकिन संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं प्राचीन गुजराती-राजस्थानी के ललित तथा शास्त्रीय वाङ्मय के सभी ग्रंथों के निरूपक जैन श्वेताम्बर साहित्य का जितना विकास गत प्रायः एक हजार वर्षों में इस प्रदेश में हुआ उतना भारत में और कहीं भी नहीं हुआ है। यद्यपि आज गुजरात में दिगम्बर जैनो की जनसंख्या प्रमाण में अल्प है, तथापि एक समय में उनकी संख्या बहुत रही होगी। अभी तो उनकी साहित्य प्रवृत्ति के थोड़े ही अवशेष बचे हुए हैं, इतने प्राचीन एवं विरल हैं कि गुजरात के समग्र जैन साहित्य के इतिहास की दृष्टि से वे अति महत्वपूर्ण हैं।

आचार्य जिनसेनकृत 'हरिवंशपुराण' तथा आचार्य हरिषेणकृत 'वृहत्कथाकोश' ये दो संस्कृत ग्रंथ दिगम्बर साहित्य की प्राचीनतम उपलब्ध रचनाओं में से हैं। ये दोनों कृतियाँ 'वर्धमानपुर' अर्थात् सौराष्ट्र में आये हुये वडबाण में लिखी गई हैं 'हरिवंशपुराण' की रचना शक स. ७०५ (वि. स. ८३९ - ई. स. ७८३) में हुई और 'वृहत्कथाकोश' की रचना वि. स. ९८९ अर्थात् शक स. ८५३ (=ई. स. ९३१-३२) में—ज्योतिषशास्त्र की दृष्टि से जब खर नामक सवत्सर प्रवर्तमान था, तब हुई। जिनसेन ने रचनावर्ष शक सवत् में बताया है और हरिषेण ने विक्रम एवं शक दोनों में।

दिगम्बर सम्प्रदाय के उपलब्ध कथासाहित्य में कालानुक्रम की दृष्टि से 'हरिवंशपुराण' तृतीय ग्रन्थ है, इस हकीकत से उसके महत्व का खयाल सहज ही आएगा; उससे पूर्व के दो ग्रन्थ हैं आचार्य रविषेण का 'पद्मचरित' और जटा-सिंहनंदि का 'वरागचरित'। इन दोनों का उल्लेख 'हरिवंशपुराण' के पहले सर्ग में ही किया गया है।

'हरिवंशपुराण' बारह हजार श्लोक प्रमाण का ६६ सर्गों में विभाजित वृहद् ग्रन्थ है। बाइसवें तीर्थंकर नेमिनाथ जिस वंश में उत्पन्न हुये थे उस वंश का अर्थात् हरिवंश का वृत्तान्त इसका वर्ण्य विषय है। इस ग्रन्थ की प्रशस्ति में जिनसेन ने कहा है कि सौरों के अधिमण्डल अर्थात् सौराष्ट्र पर जब जयवहराह नामक राजा का शासन था, तब कल्याण से जिसकी विपुल श्री वर्धमान होती है ऐसे वर्धमान-नगर में पार्श्व-नाथमन्दिरयुक्त नन्नराजवसति में इस ग्रन्थ की रचना हुई। प्रशस्ति में और भी कथन है कि दोस्तटिका नामक स्थान में तीर्थंकर शान्तिनाथ के मन्दिर में प्रजा ने इस ग्रन्थ का पूजन किया। इस दोस्तटिका के स्थान के बारे में अभी कोई निर्णय नहीं किया जा सकता, फिर भी वह वडबाण का समीपवर्ती होगा यह तो निश्चित है ई. स. वडबाण के राजा जयवहराह के बारे में विशेष माहिती इस प्रशस्ति में से प्राप्त नहीं होती है। तथापि कन्नौज के प्रतिहार राजा महीपाल का शक स. ८३६ (ई. स. ९१४) का जो एक ताम्रपत्र सौराष्ट्र के डाला गाव में से मिला है उससे ज्ञात होता है कि उन दिनों वडबाण में चाप वंश के राजा

धरणिवराह का शासन था और वह प्रतिहारो का सामन्त था। वढवाण के राज्यकर्ताओ के इन वराहान्त नामो से एक स्वाभाविक अनुमान किया जा सकता है कि 'हरिवंशपुराण' की प्रशस्ति मे जिसका उल्लेख है वह राजा जयवराह उपर्युक्त धरणिवराह का चार-पाच पीढी पूर्व का पूर्वज होगा। यह तो स्पष्ट है कि ये राजवी चाप अर्थात् चावडा वंश के थे।^१ तदुपरान्त 'हरिवंश' कार जिनसेन ने अपनी रचना गिरनार पर की। सिंहवाहनी शासनदेवी का जो उल्लेख किया है इससे ज्ञात होता है कि ईशु के आठवें शतक तक के पुराने काल में गिरनार पर नेमिनाथ की शासनदेवी अम्बिका का मन्दिर विद्यमान था।

हरिषेण के 'बृहत्कथाकोश' की रचना इस 'हरिवंशपुराण' से डेढ शतक के बाद हुई। साढे बारह हजार श्लोकप्रमाण के इस ग्रन्थ मे विविध-विषयक १५७ जैन धर्म-कथाएँ दी गई हैं। उसके कर्ता ने अपना परिचय मौनि भट्टारक के शिष्य के रूप मे दिया है। वह कहता है कि जैन मन्दिरों से सकीर्ण चन्द्र जैसी शुभ्र कान्ति से युक्त हर्म्यों से सभर और सुवर्णसमृद्ध जनो से व्याप्त वर्धमानपुर मे इस कृति की रचना की गई थी। उन दिनो वहाँ इन्द्रतुल्य विनायकपाल नामक राजा का शासन चल रहा था। यह विनायकपाल भी कन्नौज के गुर्जर-प्रतिहार वंश का ही राजा था। विद्वानो के मत से विनायकहाल, क्षितिपाल, हेरम्बपाल आदि नाम इस वंश के सुप्रसिद्ध सम्राट् महीपाल के ही हैं (देखिये-कन्हैयालाल मुन्शी 'ग्लोरी इट वोभ गुरंरदेश' ग्रन्थ ३, पृ० १०५ तथा १०८-९)। बृहत्कथाकोश के अन्त मे उसके रचना समय के बारे मे कर्ता ने जो तफसीलें दी हैं उनसे यह खयाल आता है कि ज्यौतिष की गणना के अनुसार यह ग्रन्थ ५ वी अक्टूबर, ६३१ से १३ वी, मार्च ६३२ के दरम्यान किसी समय लिखा गया है (देखिये, 'बृहत्कथाकोश' की डॉ० उपाध्ये की प्रस्तावना, पृ० १२१), और इसमे राज्यकर्ता के तौर पर विनायकपाल का उल्लेख किया गया है। दूसरी ओर, राजा महीपाल का एक दानपत्र ई० स० ६३१ का प्राप्त हुआ है जिससे प्रतीत होता है कि विनायकपाल और महीपाल ये एक ही नृपति के दो नाम हैं।

जिनसेन एवं हरिषेण दोनों 'पुन्नाट सघ' के साधु थे। हरिषेण ने अपने गुरु मौनि भट्टारक को 'पुन्नाटसघाम्बरसनिवासी' कह कर वर्णित किये हैं और जिनसेन ने स्वगुरु कीर्त्तिषेण के गुरुबन्धु अमितसेन को 'पवित्रपुन्नाटगणाग्रणीगंणी' के रूप मे आलिखित किये हैं; अर्थात् पुन्नाटसघ दिगम्बर जैन साधुओ का एक समुदाय था। पुन्नाट देश के नाव से वह पुन्नाट कहलाया। खुद हरिषेण ने ही दो कथाओ मे जो निर्देश किया है उसके अनुसार पुन्नाट देश दक्षिणापथ मे स्थित था।

अनेन सह सङ्घोऽपि समस्तो गुरुवाक्यतः ।

दक्षिणापथदेशस्थपुन्नाटविषय ययौ ॥

(कथा १३१, श्लोक ४०)

१—वनराज चावडा ने ई० स० ७४६ मे अणहिलवाड पाटण बसाया। उसके पूर्व प्राचीन गुर्जर देश मे चावडाओ के कम से कम तीन राज्य थे—श्रीमाल मे, वढवाण मे और पचासर मे। ई० स० ६२८ मे मिल्लमाल अथवा श्रीमाल मे 'ब्राह्मस्फुटसद्धान्त' नामक ज्यौतिष के ग्रन्थ के रचयिता आचार्य ब्रह्मगुप्त कहते हैं कि चापवंश के तिलकरूप व्याघ्रमुख राजा जब वहाँ राज्य करता था तब यह ग्रन्थ उन्होंने लिखा। वढवाण के चापवंश का निर्देश ऊपर किया गया है। वनराज का पिता जयशिखरी और उसके पूर्वज पचासर के शासक थे।

पुन्नाटविषये रम्ये दक्षिणापथगोचरे ।
तलाटवीपुगमिह्य वभूव परम पुरम् ।

(कथा १४५, श्लोक ६)

दक्षिणापथ में भी पुन्नाट कर्णाटक का एक भाग था । अद्यपर्यन्त इसके बारे में जो वृहत्तम है (देखिये 'इंडियन कल्चर', ग्रन्थ ३, पृ० ३०३-१, पर ए० बी० सालेटोर का 'एन्थोयन्ट किंगडम ऑफ पुन्नाट', नामक लेख तथा 'काणे अभिनन्दन ग्रन्थ' में एम्० जी० पाई का 'हलम ऑफ पुन्नाट' नामक लेख), उसके अनुसार कावेरी और कपिनी नदियों के बीच का प्रदेश—जिसका मुख्य शहर कीर्त्तिपुर (अथवा किट्टुर) था—वही प्राचीन पुन्नाट प्रदेश है । यह स्पष्ट ही है कि 'पुन्नाट सघ' का नाम इस प्रदेश के नाम पर से ही रखा गया है । कर्णाटक दिगम्बर जैनो का केन्द्रस्थान था और आज भी है, लेकिन वहाँ के प्राचीन साहित्य में या लेखों में कहीं भी 'पुन्नाट सघ' का उल्लेख नहीं मिलता । कभी कभी किट्टुर सघ का उल्लेख प्राप्त होता है जिसका नाम पुन्नाट प्रदेश के पाटनगर किट्टुर पर से रखा गया है और इसी से शायद 'पुन्नाट सघ' विवक्षित हो सकता है । किन्तु यह तो निश्चित है कि विक्रम के नववें शतक के पूर्व ही कर्णाटक-अन्तर्गत पुन्नाट का एक दिगम्बर साधु समुदाय सौराष्ट्र में आकर विशेषतः वडवाण के नजदीक के प्रदेश में स्थिर हुआ था और अपने मूलस्थान के नाम से 'पुन्नाट सघ' नाम से प्रख्यात हुआ था । 'वृहत्कथाकोश' की अनेक कथाओं में दक्षिणापथ के नगरों का जो उल्लेख मिलता है वह भी इस दृष्टि से ध्यान देने योग्य है । मध्य-कालीन गुजरात का जैन साहित्य-विशेषतः प्रबन्ध साहित्य यह स्पष्टतया दिखाता है कि उस समय में गुजरात में इसके अलावा दूसरे भी दिगम्बर साधु-समुदाय थे तथा दिगम्बर और श्वेताम्बरों के बीच अनेक विषयों में तीव्र स्पर्धा प्रवर्तमान थी । राजा सिद्धराज जयसिंह (ई. स. १०६४-११४३) के दरबार में श्वेताम्बर आचार्य वादी देवसूरी और दिगम्बर आचार्य कुमुदचन्द्र के बीच जो प्रसिद्ध विवाद हुआ जिसमें आखिर कुमुदचन्द्र की पराजय हुई उसका निरूपण यशश्चन्द्ररचित समकालीन संस्कृत नाटक 'मुद्रितकुमुद-चन्द्रप्रकरण' में किया गया है तथा इस घटना का चित्रण आचार्य जिनविजयजी के द्वारा प्रकाशित चन्द्र समकालीन चित्रों में भी मिलता है ।

कर्णाटकविनिर्गत दिगम्बर साधु समुदाय सौराष्ट्र में स्थित हुआ यह हकीकत गुजरात एवं कर्णाटक के सांस्कारिक सम्पर्क की दृष्टि से महत्वपूर्ण है । यह समग्र विषय एक अलग अध्याय का पात्र है । यह तो अब निश्चिन हुआ है कि उन दिनों वडवाण पश्चिम भारत के दिगम्बर जैन सम्प्रदाय का एक महकेन्द्र था । दिगम्बर साहित्य के दो सबसे प्रसिद्ध प्राचीन ग्रन्थ क्रमानुसार ठीक आठवीं और दशवीं शताब्दी में वडवाण में ही लिखे गये, तथा इसी नगर में रचित श्वेताम्बर साहित्य के प्रथम उपलब्ध ग्रन्थ जालिहरगच्छ के आचार्य देवसूरिकृत प्राकृत 'पद्मप्रमचरित' का रचनावर्ष स० १२५४ (ई. स. ११९८) है ।

गुजरात की भूमि में ही हुए, इसके बाद के समय के, दो दिगम्बर कवियों के बारे में अब मैं कुछ कहूँगा । ये दो कवि हैं जसकीर्त्ति या यश कीर्त्ति और अमरकीर्त्ति, जिन दोनों की कृतियाँ अपभ्रंश भाषा में लिखी हुई मिली हैं ।

यश कीर्त्ति की दो अपभ्रंश रचनाएँ विदित हुई हैं । इनमें से एक 'पाण्डवपुराण' है, जिसमें जैन महाभारत की कथा अपभ्रंश पद्य में दी गई है । यह कृति वि० स० ११७६ (ई. स. ११२३) में बिल्हसुत

हेमराज नामक श्रावक की विनती से नवगावपुर में लिखी गई।^१ इस नवगावपुर का स्थान निश्चितरूप से स्थापित किया नहीं जा सकता। यश कीर्ति गुणकीर्ति के शिष्य थे। तीर्थंकर चन्द्रप्रभ की जीवनी का आलेखन करने वाली उनकी दूसरी अपभ्रंश कृति है 'चदप्पहचरिउ'। इसकी स० १५७१ में लिखी हुई १५० पत्र की एक पाण्डुलिपि मेरे मित्र प० अमृतलाल मोहनलाल ने मुझे दी थी। 'चदप्पहचरिउ' में रचनावर्ष नहीं दिया है, तथापि उसको 'पाण्डवपुराण' के रचनाकाल के अरसे में रख दिया जा सकता है, 'चदप्पहचरिउ' का गन्थाग्र २३०८ श्लोको का है। उसमें कर्त्ता ने जो उल्लेख किया है उसके अनुसार हुबड जाति के कुमारसिंह के पुत्र सिद्धपाल की विनती में गुर्जर देश में उम्मत गाँव में उसकी रचना हुई। उम्मत गाँव उत्तरगुजरात में स्थित वडनगर के समीप का उमता गाँव होगा। 'पाण्डवपुराण' की रचना जिस स्थान में हुई उस नवगावपुर का भी गुजरात में होना असम्भव नहीं है, तथापि इसके लिये स्पष्ट प्रमाण नहीं मिला है। मेरे पास की पाण्डुलिपि में से 'चदप्पहचरिउ' के आदि-अन्त में से ऐतिहासिक दृष्ट्या महत्वपूर्ण भाग यहाँ रखता हूँ।

आदि

'हुबडकुलनहयलि पुप्फयत वहुदेउ कुमरसिहु वि महत ।
तह सुउ शिम्मलगुणगणविसालु सुप्रसिद्ध पमणइ सिद्धपालु ।
जसकिर्त्ति विवुह करि तुहु पसाउ मह पूरइ पाइअकव्वभाउ ।
त णिमुणिवि सो भासेइ महु पगलु तोडेसइ केम चहु ।'

अन्त

गुज्जरदेमह उम्मतगामु तहि छडासुउ हुउ दोणणामु ।
सिद्धउ तहो एदणु भव्ववन्धु जिणघम्म भारि ज दिण्णु खधु ।
तसु सुउ जिठुउ वहुदेउ भव्वु जि घम्मकज्जि विव कलिउ दव्वु ।
तहो लहु जायउ सिरिकुमरसिहु कलिकालकरिदहु हणणसिहु ।
तसु सुउ सजायउ सिद्धपालु जिणपुज्जदाणगुणगणरसालु ।
तहो उवरोहे इह कियउ गथु हउण भुणमि किपि वि सत्थगंथु ।
घत्ता । जा चददिवायर सव्व वि सायर जा कुलपव्वंय भूवलउ ।
ता यह पयट्टउ हियइ चहुट्टइ (उ) सरसइदेविहिं मुहतिलउ ।

इय सिरिचदप्पहचरिए महाकइजसकिर्त्तिविरइए महाभव्वसिद्धपाल सवणभूसण सिरिचदप्पह सामिणि-
व्वाणगसणणाम एयारहमो सधी समत्तो ॥'

इस पाण्डुलिपि का हस्तलेख सीराष्ट्र के पूर्वतट पर के ऐतिहासिक नगर घोघा में हुआ था।
उसकी पुष्पिका इस तरह है—

१. कस्तूरचन्द कासलीवाल, 'प्रशस्तिसग्रह', जयपुर १९५०, प्रस्तावना, पृ० १५। हस्तप्रतविषयक
टिप्पण के लिए देखिये पृ० १२२-२७.

‘सं० १५७१ वर्षे आपाढ वदि १२ बुधे अद्येइ घोवाद्रंगे श्रीचंद्रप्रभचैत्यालये श्रीमूलसधे मरस्वतीगच्छे वलात्कारगणे श्री कु दकुंदाचार्यान्वये भट्टारक श्रीपद्मनदिदेवास्तत्पट्टे म० देवेन्द्रकीर्तिदेवास्तत्पट्टे म० श्रीविद्या-नदिदेवास्तत्पट्टे म० श्रीमल्लिभूषणदेवास्तत्पट्टालकार गच्छनायक जिनाज्ञाप्रतिपालक छत्रीसगुणविगाजमान वइतालीसदोपनिवारक औदायंस्थैयंगाम्भीर्यादिगुणविराजमान भट्टारक श्रीलक्ष्मीचन्द्रदेवोपदेशात् हुंवडज्ञातीय एकादशप्रतिभाधारक द्वादशविघतपश्चरणनिरत त्रिपचास’ (पाण्डुलिपि का अन्तिम पत्र लापता होने से पुष्पिका की आखिरी चन्द पक्तिया नही मिलती ।)

इसके बाद का ग्रन्थ है अमरकीर्तिकृत ‘छक्कम्मुवएसो’ अथवा ‘पट्कर्मोपदेश’ । यह श्रावको के घर्म का आलेखन करनेवाला अपभ्रंश काव्य है । इसकी रचना महीतट प्रदेश के गोद्रह (पचमहाल जिले के गोवरा) में सं० १२७४ (ई० सं० १२१६) में हुई है । २५०० पक्तियों के इस ग्रन्थ का स. १५४४ में लिखा हुआ हस्तलेख अपभ्रंश और प्राचीन गुजराती के सुप्रसिद्ध विद्वान् स्व० प्रो० केशवलाल हर्षदराय ध्रुव ने सर्वप्रथम प्राप्त किया था ।^१ तत्पश्चात् प्रो० मधुसूदन मोदी ने उसका सम्पादन किया और गायकवाड्स ओरियन्टल सिरीज में उसको प्रसिद्ध करने का आयोजन हो गया है । ‘छक्कम्मुवएसो’ के कर्ता अमरकीर्ति दिगम्बर सम्प्रदाय के माथुर सध के चन्द्रकीर्ति के शिष्य थे । नागर कुल के गुणपाल एवं चच्चिणी के पुत्र अम्बाप्रसाद की प्रार्थना से इस काव्य की रचना हुई । कर्ता के अपने ही कथन के अनुसार अम्बाप्रसाद उनका छोटा भाई था । इससे विदित होता है कि अमरकीर्ति पूर्वाश्रम में नागर ब्राह्मण थे और बाद में उन्होंने दिगम्बर साधु की दीक्षा ली थी । उनका यह भी विधान है कि ‘छक्कम्मुवएसो’ की रचना के समय गोद्रह में चौलुक्य वंश के कर्णाराजा का शासन प्रवर्तमान था । गोद्रह के चौलुक्य राजाओं की शाखा अणहिलवाड पाटण के चौलुक्य राजवंश से भिन्न है, और अमरकीर्ति ने जिसका उल्लेख किया है वह कर्ण उससे करीब सवा सौ वर्ष पूर्व के गुजरात के चौलुक्य नृपति कर्णदेव (सिद्धराज जयसिंह के पिता कर्ण सोलकी) से भिन्न है ।

‘छक्कम्मुवएसो’ की प्रशस्ति में अमरकीर्ति ने अपने अन्य सात ग्रन्थों का उल्लेख किया है—

‘नेमिनाथचरित्र’, ‘महावीरचरित्र’, ‘यशोधरचरित्र’, ‘धर्मचरित्र टिप्पण’, ‘सुभाषितरत्ननिधि’, ‘बूढामणी’ और ‘ध्यानोद्देश’ । तदुपरान्त वह कहता है कि लोगों के आनन्ददायक बहुतेरे सस्कृत-प्राकृत काव्य भी उसने लिखे थे । परन्तु इनमें से एक कृति अभी मिलती नहीं है ।

प्रमाण में प्राचीन काल में गुजरात में रचित दिगम्बर साहित्य की ये उपलब्ध रचनाएँ हैं ।^२ यदि ऐसी अन्य कृतियों की भी खोज की जाय तो गुजरात के दिगम्बर सम्प्रदाय के इतिहास पर एवं तद्वारा गुजरात के सांस्कृतिक इतिहास पर ठीक-ठीक प्रकाश डाला जा सकेगा ।

१. ‘छक्कम्मुवएसो’ के आदि-अन्त के अवतरण के लिए देखिये मोहनलाल दलचन्द देसाई, जैन गुर्जर कविओं, भाग १, प्रस्तावना, पृ० ७६-७८, केशवराम शास्त्री, ‘आपणा कविओं’, पृ० २०४-५१ ।

२. प्राचीन गुजराती में भी थोड़ा कुछ दिगम्बर साहित्य मिलता है । श्री मोहनलाल देसाई ने (‘जैन गुर्जर कविओं’, भाग १ पृ० ५३-५५) मूलसध के भुवनकीर्ति के शिष्य ब्रह्मजिनदासकृत ‘हरिवंशरास’ (सं० १५२०), ‘यशोधर रास’, ‘आदिनाथ रास’ और ‘श्रेणिक रास’ का उल्लेख किया है । दिगम्बरकवि रचित पाँच अज्ञात फागु-काव्यों का परिचय श्री अमरचन्द नाहटा ने दिया है (‘स्वाध्याय’ त्रैमासिक, पृ० १, अंक ४), जिनमें से रत्नकीर्ति का ‘नेमिनाथ फाग’ गुजरात के मडौच के नजदीक के गांव हासोट में रचा हुआ है । गुजरात में रचित दिगम्बर साहित्य के उपरान्त गुजरात में जिनकी प्रतिलिपि की गई हो ऐसी दिगम्बर ग्रन्थों के लेखन-स्थान एवं लेखनवर्ष का अध्ययन यदि पाण्डुलिपियों की मुद्रित सूचिया आदि के आधार पर किया जाय, तो भी गुजरात के दिगम्बर सम्प्रदाय के प्रसार के बारे में स्थलकालदृष्ट्या बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त हो सकता है ।

जैन आगम-औपपातिक सूत्र का सांस्कृतिक अध्ययन

भारतवर्ष सती की साधना भूमि है। ऋषियो की चिंतन भूमि है। वीरों एव सतियो का जीवनोत्सर्ग तीर्थ है। अनेक महापुरुषो ने समय-समय पर इस पवित्र भूमि मे जन्म ले कर अपनी आत्मा का चरम आध्यात्मिक चरमोत्कर्ष किया, उन्नति की ओर जनता को सत्पथ प्रदर्शित किया। प्राचीनकाल मे अध्ययन अध्यापन प्रायः मौखिक ही अधिक हुआ करता था इसलिए बहुत से महापुरुषों की अनुभूतिरूप वाणी आज हमे प्राप्त नहीं है। ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र मे भारतवर्ष ने जो उन्नति की उसका, भी लेखा-जोखा बतलाने वाला प्राचीन साहित्य अधिकांश लुप्त हो चुका है। प्राप्त प्राचीन ग्रन्थों में उन ग्रंथो से पूर्ववर्ती जिन ग्रन्थकारो व पुस्तको का नाम उल्लिखित मिलता है—उनमे से अधिकांश ग्रन्थ अब प्राप्त नहीं हैं। इसी से हम अपनी प्राचीन साहित्य-संपदा को कितना अधिक खो चुके है इसका सहज ही पता चलता है। लेखन-कला का समुचित विकास होने के बाद भी बहुत बड़ा साहित्य नष्ट हो चुका है।

भारत की दो प्राचीन सस्कृतिया विशेष रूप से उल्लेखनीय है—एक वैदिक दूसरी श्रमण। वैदिक सस्कृति सम्बन्धी प्राचीन साहित्य वेद आदि उपलब्ध हैं पर श्रमण सस्कृति का इतना प्राचीन साहित्य उपलब्ध नहीं है ; जैसा कि बहुत मे विद्वानो का मत है कि यदि वैदिक-आर्य बाहर कही से आकर भारत मे बसे हैं तो उससे पहले भारत मे अनार्य एव श्रमण सस्कृति के अस्तित्व का पता चलता है। श्रमण सस्कृति मे सम्भव है पहले और भी कई धाराएं हो, पर वर्तमान मे बौद्ध और जैन ये दो धाराएं ही प्रसिद्ध हैं। इनमे से बौद्ध धर्म तो गौतमबुद्ध के द्वारा अब से २५०० वर्ष पूर्व ही प्रवर्तित हुआ पर जैन धर्म के अन्तिम तीर्थङ्कर भगवान महावीर बुद्ध के समकालीन थे, अतः प्राचीन है। उससे पूर्व २३ तीर्थङ्कर और हो चुके हैं जिनमे से पार्श्वनाथ को तो सभी विद्वान् ऐतिहासिक महापुरुष मानते है और उनके चातुर्यामि धर्म का बौद्ध ग्रन्थो मे निग्रन्थ धर्म के रूप मे उल्लेख है। पार्श्वनाथ के पूर्ववर्ती भगवान् नेमिनाथ—पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण के चचेरे भाई थे। अतः उन्हें भी कई विद्वान् ऐतिहासिक मानने लगे है। भगवान् ऋषभदेव, जो जैन धर्म के अनुसार इस अवसर्पणी काल के प्रथम तीर्थङ्कर थे, उनके बड़े पुत्र भरत के नाम से इस देश का नाम 'भारत' प्रसिद्ध हुआ और जिनकी बड़ी पुत्री ब्राह्मी के नाम से भारतवर्ष की प्राचीन लिपि का नाम 'ब्राह्मी' पडा। उन ऋषभदेव को भागवत पुराण मे एक अवतारी पुरुष के रूप में मान्य किया गया है। मोहनजोदडो और हड़प्पा की खुदाई मे प्राप्त ध्यानस्थ नग्नमूर्तियां जैन धर्म से सम्बन्धित होना अधिक संभव है।

जैन धर्म के प्रचारक—तीर्थङ्कर सभी इसी भारत भूमि में हुए और उनका जन्म, प्रव्रज्या, केवल-ज्ञान प्राप्ति और मोक्ष यावत् संपूर्ण जीवन भारत मे ही बीता और विशेषकर उत्तर-पूर्व, प्रदेश मे। इससे जैन धर्म भारत का बहुत प्राचीन धर्म सिद्ध होता है। भगवान् महावीर के पूर्ववर्ती तीर्थङ्करों की वाणी आज उपलब्ध नहीं है। पर कई विद्वानो का मत है कि भगवान् महावीर के समय जो चौदह पूर्वो का ज्ञान था वह संभवतः भगवान् पार्श्वनाथ की ही वाणी हो। भगवान् महावीर ने १२११ वर्षों तक कठोर साधना करके कैवल्य ज्ञान प्राप्त किया और तीस वर्ष तक सर्वज्ञ के रूप में सर्वत्र विचरण करते रहे। उन्होंने समय-समय, एवं स्थान-स्थान पर मध्य जीवो के कल्याण के लिये जो कुछ उपदेश दिया वह

उनके प्रधान शिष्य—गणधरो ने द्वादशाङ्गी के रूप में ग्रथित कर लिया, जिसे 'गणिपिटक' कहा जाता है। लवे दुर्मिक्ष तथा मनुष्यो की हसमान-स्मृति आदि के कारण चौदह पूर्व और बारहवें अंग दृष्टिवाद सूत्र का एव ज्ञान भगवान् महावीर से दो सौ वर्ष के भीतर ही भद्रबाहु स्थलिभद्र से विद्यिन्न हो गया और उसके कुछ काल बाद तक दस 'पूर्वों' का ज्ञान रहा था, वह भी व्रज स्वामी के बाद नहीं रहा। इसलिए घोर निर्वाण के ६८० वर्ष बाद जब जैन आगम देवद्विगणि क्षमाश्रमण ने चल्लभी नगरी में लिपिवद्ध किये, तब केवल ग्यारह अंग सूत्र और कुछ अन्य ग्रन्थ ही वच पाये थे, जिनके नाम नदी एव पक्षीसूत्र में पाये जाते हैं।

एकादश अंग सूत्रों में भी अब मूल रूप, में उनके जितने परिमाण का उल्लेख चौथे अंग सूत्र-सम-वायांग में मिलता है, प्राप्त नहीं है। समवायांग में बारहवें दृष्टिवाद-अंग सूत्र का विस्तृत विवरण है, चौदह पूर्व उसीके अन्तर्गत माने गये हैं। दृष्टिवाद बहुत लम्बे अर्थों से नहीं मिलता। पर दसवा अंग प्रश्न-व्याकरण न मालूम कब लुप्त हो गया। समवायांग और नंदीसूत्र में 'प्रश्नव्याकरण' के विषयों का विवरण दिया है, वह वर्तमान में प्राप्त 'प्रश्नव्याकरण' में नहीं मिलता है। इससे मालूम होना है कि आगम लेखन के समय तक 'प्रश्न व्याकरण' मूलरूप में प्राप्त होगा पर उसके बाद उस सूत्र में मन्त्र विद्या, प्रश्न विद्या का विवरण होने से अनधिकारियों के द्वारा उसका दुरुपयोग न हो, यह समझ कर किसी बहुश्रुत आचार्य ने उसके स्थान पर पांच आश्रव और पांच संवर द्वार वाले सूत्र को प्रचारित कर दिया। ग्यारह अंग सूत्रों का भी जो परिमाण समवायांग आदि में लिखा है उससे वर्तमान में प्राप्त उभी नाम वाले अंगसूत्र बहुत ही कम परिमाण वाले मिलते हैं। जिस प्रकार आचारंग के पटो की सख्या १८००० हजार, सूत्रकृतांग की ३६०००, स्थानांग की ७२०००, समवायांग की १४०,०००, और व्याख्याप्रज्ञप्ति (भगवती) की ८४००० पदों की सख्या बतलाई गई है उनमें से आचारंग २५२५, सूत्र कृतांग २१००, स्थानांग ३६००, समवायांग १६६७, भगवती १५७५२ श्लोक परिमित ही प्राप्त हैं। यद्यपि समवायांग में उल्लिखित पद के परिमाण के सबध में कुछ मतभेद हैं फिर भी यह तो निश्चित है कि उपलब्ध आगम, मूलरूप से बहुत कम परिमाण वाले रह गये हैं। छठे 'ज्ञाताधर्म कथा' में साढ़े तीन करोड़ कथाओं के होने का उल्लेख 'समवायांग' में है, उनमें से अब केवल प्रथम श्रुतस्कंध की १६ कथाएँ ही वच पाई हैं। द्वितीय स्कंध जो बहुत आख्यायिका और उपपाख्यायिकाओं का भंडार था, वह भी अब लुप्त हो चुका है। दिगम्बर सम्प्रदाय में आगमों के नाम और विषय तो वही मिलते हैं पर उनकी पद सख्या या परिमाण और भी अधिक बताया गया है। खैर, जो चीज लुप्त या नष्ट हो गई, उसके सम्बन्ध में तो दुःख ही प्रकट किया जा सकता है अन्य कोई चारा नहीं है। पर सबसे ज्यादा दुःख की बात है कि जो कुछ प्राचीन जैन प्राकृत वाङ्मय उपलब्ध है उसका भी पठन-पाठन जिस गहराई से किया जाना अपेक्षित है, नहीं हो पा रहा है इसके प्रधान दो कारण हैं—जैन मुनियों व श्रावकों के लिये वे ग्रन्थ श्रद्धा के केन्द्र हैं अतः परम्परागत जिस तरह उनका वाचन एवं श्रवण होता आया है, करते रह कर ही वे अपने कर्तव्य की इतिश्री समझ लेते हैं और जैनतर विद्वानों का ध्यान इस ओर इसलिए नहीं जाता कि उनकी यह धारणा बन गई है कि इन ग्रंथों में जैन धर्म का ही निरूपण है, इसलिए उनका ऐतिहासिक, साहित्यिक एवं सांस्कृतिक महत्त्व विशेष नहीं है। पर वास्तव में यह धारणा उन ग्रंथों के गम्भीर अध्ययन के बिना ही बना ली गई है। अन्यथा बौद्ध साहित्य की भांति इन आगमों का भी परिशीलन होना चाहिये था।

१. इन पूर्व सज्ञक श्रुतज्ञान पर आधारित कुछ ग्रन्थ कषाय पाहुडादि १ मिलते हैं।

साहित्य, समाज का प्रतिबिम्ब है। जिस काल में जिस ग्रन्थ की रचना होती है, उस ग्रन्थ में उस समय के जीवन की झलक आ ही जाती है। प्राचीन जैन आगम, भगवान् महावीर की वाणी का सकलन है। भगवान् महावीर ने अपना उपदेश अपने विहार क्षेत्र के अधिकाधिक लोगों की जनभाषा में दिया था। इसीलिये उसका नाम अर्धमागधी रखा गया। इस प्राचीन साहित्य में भगवान् महावीर के समय के देश प्रदेश, ग्राम, नगर, राजा, रानी, मन्त्री, सेठ, विद्वानों आदि के अनेक ऐतिहासिक प्रसंग एवं उस समय के लोक जीवन के वास्तविक चित्र प्राप्त होते हैं। सांस्कृतिक दृष्टि से इन ग्रन्थों का अध्ययन करने से भारतवर्ष के प्राचीन इतिहास और संस्कृति सम्बन्धी अनेकों महत्वपूर्ण तथ्य प्रकाश में आवेंगे।

बौद्ध साहित्य की अपेक्षा जैन साहित्य के अध्ययन का महत्व इसलिये और भी बढ़ जाता है क्योंकि जैन साहित्य की परम्परा २५०० वर्षों से अविच्छिन्न रूप से चली आ रही है। आगमों पर समय समय पर नियुक्ति, भाष्य चूर्णि, एवं विस्तृत टीकाएँ रची जाती रही हैं और उनमें उन टीकाकारों ने अपने अनुभव एवं मौखिक श्रुत परम्परा और अन्य साहित्य से प्राप्त हुए ज्ञान का बहुत सुन्दर रूप से उपयोग किया है। नियुक्ति, भाष्य एवं चूर्णि में-जो आगम काल के बाद की हैं, अनेक सांस्कृतिक प्रसंग उल्लिखित हैं। भगवान् महावीर के कुछ शताब्दी बाद जैन मुनियों के जीवन में कितने विषम प्रसंग उपस्थित-हुए और उस समय उन्होंने अपने आचार एवं जैन धर्म को किस तरह सुरक्षित रखा, इसका बहुत ही विशद वर्णन छेद सूत्र एवं उनकी भाष्य चूर्णि में मिलता है। आचार्य कालक और शको के भारत आगमन का प्रसंग निशीथ चूर्णि आदि में लिखा मिलता है जो भारत के ऐतिहासिक ग्रन्थकार को मिटाने के लिये उज्ज्वल प्रकाश है।

आगमों की टीकाओं के अतिरिक्त मौलिक ग्रन्थ भी बराबर रचे जाते रहे हैं। उन सबके आधार से भारत के इतिहास और संस्कृति के महत्वपूर्ण तथ्य निकाले जा सकते हैं। जबकि बौद्ध साहित्य की परम्परा भारत में कुछ शताब्दी चलकर ही लुप्त हो गई। उनके मध्यकाल के जो थोड़े से ग्रन्थ मिलते हैं, वे बौद्ध न्याय के होने के कारण उनसे दार्शनिक उथल-पुथल का ही थोड़ा पता चल सकता है पर सांस्कृतिक सामग्री अधिक नहीं मिल सकती। दसवीं शताब्दी के बाद भारत में रचा हुआ बौद्ध साहित्य प्रायः नहीं मिलता क्योंकि बौद्ध धर्म का प्रचार तब भारत के बाहर होने लग गया था जबकि जैन धर्म भारतवर्ष में ही सीमित रहा; इसलिये मध्यकालीन ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक सामग्री के रूप में जैन साहित्य अधिक मूल्यवान है।

जैन आगम साहित्य प्राकृत भाषा में है और उसी भाषा से आगे चलकर अपभ्रंश का विकास हुआ। अपभ्रंश में भी सबसे अधिक साहित्य निर्माण जैन विद्वानों ने ही किया है। अपभ्रंश भाषा से ही उत्तर भारत की समस्त प्रान्तीय बोलियाँ निकली हैं। इसलिये भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी जैन साहित्य का महत्व सर्वाधिक है। बहुत से शब्दों के मूल का पता लगाने में जैन साहित्य ही सबसे अधिक सहायक हो सकता है। जैन आगमों आदि में प्रयुक्त अनेकों शब्द आज भी प्रान्तीय बोलियों में ज्यों के त्यों या सामान्य परिवर्तन के साथ प्राप्त हैं। फिर समय समय पर उन शब्दों व व्याकरण के रूप किस तरह परिवर्तित होते गये। इसकी भी पूरी जानकारी जैन साहित्य से भलीभाँति मिल सकती है। बहुत से देशी शब्द जिनकी उत्पत्ति संस्कृत कोष एवं व्याकरण में ठीक नहीं मिल सकती, उनका प्राचीन रूप व परिवर्तित रूप भी जैन साहित्य के आधार से जाना जा सकता है। प्रान्तीय भाषा में केवल उत्तर भारत की ही नहीं पर दक्षिण

भारत की कन्नड व तामिल में भी जैन विद्वानों के प्रचुर ग्रन्थ हैं। गुजराती, राजस्थानी में जैन साहित्य सर्वाधिक है ही, पर हिन्दी में भी कम नहीं है। थोड़ा बहुत मराठी, सिंधी, पंजाबी व बंगला भाषा में भी है। जैन यति-मुनि धर्म प्रचारार्थ भारत के प्रायः सभी प्रदेशों में घूमते रहे हैं इसलिए उनकी रचनाओं में अनेक प्रान्तों की बोली व शब्दों का समावेश मिलता है। लोक-भाषाओं की भांति लोकगीत एवं कथाओं आदि को भी जैन विद्वानों ने खूब अपनाया। आगम साहित्य से लेकर निर्युक्ति, भाष्य चूर्णि, टीका एवं कथा तथा औपदेशिक ग्रन्थों एवं प्रबन्धसंग्रह आदि में सैकड़ों लोककथाएँ मिलती हैं। इसी प्रकार विविध काव्य रूपों एवं शैलियों को भी जिस समय जो जहाँ प्रचलित रही है, प्रायः उन सभी को जैन विद्वानों ने अपनी रचनाओं में समाविष्ट किया। इसीलिये राजस्थानी, गुजराती, हिन्दी के शताधिक 'रचना प्रकार' जैन रचनाओं में देखने को मिलते हैं। जब साधारण जनता का झुकाव लोक संगीत की ओर अधिक देखा तो उन्होंने प्रसिद्ध एवं प्रचलित लोक गीतों की तर्ज व शैली में अपनी रास, चौपाई आदि को ढालें बनाने प्रारम्भ की। इससे हजारों लोकगीतों के स्वर एवं प्रारम्भिक पक्तियाँ सुरक्षित रह सकी और प्रचुर लोककथाएँ जीवित रह सकी।

इतने प्रासंगिक निवेदन के पश्चात् मैं लेख के मूल विषय पर आता हूँ। प्राचीन जैन आगमों में कितने विपुल परिमाण में सांस्कृतिक सामग्री सुरक्षित है इसकी ठीक से जानकारी तो उन ग्रन्थों के अध्ययन से ही प्राप्त की जा सकती है। यहाँ तो उनके सांस्कृतिक अध्ययन की प्रेरणा देने के लिये सामान्य दिशा-निर्देश ही किया जाता है।

प्रथम अंग सूत्र—आचाराग में यद्यपि प्रधानतया जैन मुनियों के आचार का ही निरूपण है पर अत में भगवान् महावीर की चर्या का जो निरूपण है वह सांस्कृतिक दृष्टि से बड़ा महत्वपूर्ण है। इसी प्रकार सूत्रकृताग में भगवान् महावीर के समय के मत मतान्तरों—क्रियावादी अक्रियावादी आदि ३६३ पाखंडों का उल्लेख महत्व का है। तीसरा चौथा अंग सूत्र—स्थानाग व समवायाग सख्याक्रम से लिखा हुआ पदार्थ-कोष है। इसमें भौगोलिक, ज्योतिष, वैद्यक, संगीत, बह्तर कलाएँ एवं उस समय के राजादि, तीर्थङ्कर, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव, प्रतिवासुदेव के जीवनी के सूत्र तथा व्याकरण आदि विषयों का निरूपण साहित्यिक, ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक सभी दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। भगवान् महावीर के समय के आठ राजाओं के नाम उस समय के इतिहास की दृष्टि से महत्व के हैं। पाचवाँ भगवती सूत्र भी ज्ञान विज्ञान का भंडार है। इसमें गोशालक, भगवान् महावीर के समय के एक बड़े युद्ध, उस समय के पार्श्वनाथ संतानीय व तापसी तथा उदयन राजा, भगवान् महावीर, जमाली आदि अनेक ऐतिहासिक व्यक्तियों के नाम व चरित्र होने के साथ साथ राजगृह के गर्म व ठंडे पानी के कुण्ड, परमाणु-पुद्गल शक्ति आदि अनेक वैज्ञानिक विषय भी प्रश्नोत्तर के रूप में वर्णित हैं। छठे सूत्र-ज्ञाता धर्म कथाएँ उगणीसवे तीर्थङ्कर मल्लिनाथ और पांच पाण्डव पत्नी-औपदी का जीवन चरित्र उल्लेखनीय है। वैसे इसमें बहुत सी दृष्टांत कथाएँ लोक प्रचलित रही होगी।^२ पर वे है बड़ी

१—थोड़ा विवरण डा० जगदीशचन्द्र जैन के शोध प्रबन्ध में दिया गया है।

२—डा० जगदीशचन्द्र जैन की 'अर्द्धाई हजार वर्ष पुरानी कहानियाँ' पुस्तक जो भारतीय ज्ञानपीठ, बनारस से प्रकाशित है।

रोचक एवं उपदेशक। वे उस समय के लोकजीवन का अच्छा चित्र उपस्थित करती हैं। सातवे उपासक दशागसूत्र भी विविध दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। इसमें दी हुई भगवान् महावीर के दस श्रावकों की जीवनी से तत्कालीन धर्म जिज्ञासा, जीवन की आवश्यकताओं, समृद्धि, गोधन, विविध व्यापार, गोशालक आदि के अनेक प्रसंग, उस समय के सांस्कृतिक चित्र उपस्थित करते हैं। इसी प्रकार अन्तकृतदशाग व अनुत्तरोपातिक सूत्रों में भी महान साधकों की उज्ज्वल जीवनी है। उनमें से बहुत से व्यक्ति ऐतिहासिक भी हैं। प्रश्न व्याकरण नामक दसवें उपलब्ध अग सूत्र में, अहिंसा, सत्य, और्च्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह इन पांच आश्रवों एवं दया सत्य आदि पांच सवर आदि के अनेक पर्यायवाची नाम, हिंसादि करने के साधन-सामग्री का वर्णन महत्व का है शब्द कोष और सांस्कृतिक दृष्टि से यह ग्रन्थ बड़े काम का है। ग्यारहवें-विपाक सूत्र अच्छे और बुरे कर्मों के परिणाम बताने वाली कथाओं का संग्रह है इससे तत्कालीन दंड व्यवस्था, लोक जीवन आदि पर अच्छा प्रकाश पड़ता है।

इन ग्यारह अग सूत्रों का थोड़ा सा सांस्कृतिक महत्व दिखाते हुए अब हमे प्रथम उपाग-श्रीपपातिक सूत्र के सांस्कृतिक महत्व का संक्षिप्त विवरण देंगे।

श्रीपपातिक सूत्र का आधे से अधिक भाग वर्णनों के संग्रह रूप में है। इसलिये सांस्कृतिक दृष्टि से यह सूत्र बहुत ही मूल्यवान है। इसमें नगर, चैत्य, वनखड, अशोकवृक्ष, पृथ्वी शिलापट्ट, राजा रानी उपस्थान व अट्टणशाला, भगवान् महावीर और उनका शिष्यवर्ग, चम्पानगरी के महाराज कोणिक, उनकी राजसभा का वर्णन इतना सजीव है कि उनको पढ़ते ही उनका एक चित्र सा सामने खड़ा हो जाता है। उस समय के नगर में क्या २ विशेषताएँ होती थी? चैत्य कैसे होते थे? राजा और राज सेवकों का व्यवहार, राजा का प्रभुत्व, राजा के शारीरिक व शासनिक नित्य कार्य, जनता में महापुरुषों के दर्शन की उत्सुकता उनके पधारने पर आनन्द का वातावरण, धर्मोपदेश सुनकर प्रसन्नता की अनुभूति, राजा की सवारी, उसकी सभा, तीर्थङ्कर के समोसरण आदि के अनेक चित्र सामने आ उपस्थित होते हैं। भगवान् महावीर के शरीर और उनके गुणों का, उदाहरण एवं उपमा सहित जैसा सुन्दर निरूपण इस ग्रन्थ में है, अन्यत्र नहीं मिलता। उनके शिष्य समुदाय और तपस्वी जीवन का एवं तत्कालीन परिव्राजक, आजीविक, वानप्रस्थ तापस, श्रमण आदि का विशद वर्णन भी उल्लेखनीय है। प्रसंगवश चार प्रकार की कथाएँ, नव विहाई, आठ मंगल, पांच अभिगम, पांच राजचिन्ह, बेहतर कला, नव अग, अठारह भाषा, चार प्रकार का आहार, बाह्यअभ्यन्तर तप भेद, चार गतियों के चार चार कारण, अणुगार 'धर्म' और श्रावक धर्म के १२ भेद, सात निन्हव विविध प्रकार के पुष्प अलंकार, अनेक प्रकार के तपस्वियों आदि के महत्वपूर्ण विवरण इस सूत्र में मिलते हैं साथ ही असुरकुमार, भुवनपति, वाणव्यन्तर, ज्योतिष, वैमानिक देवों और सिद्धशिला, सिद्ध गति, समुद्रांत आदि का भी अच्छा वर्णन दिया गया है। राजा-रानी के विवरण में विदेशों की दासियों का जो विवरण दिया गया है उससे उस समय भारतवर्ष में अन्य कौन कौन से देशों की स्त्रियों, रानियों व सेठानियों की सेवा में रहती थी, इसकी महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है। सूत्र पाठ इस प्रकार है—

“वहूहि खुज्जाहि चिलाईहि, (वामणीहि वडभीहि बब्बरीहि पडयासियाहि जोणियाहि) पण्हवियाहि इसिगिणीयाहि वासिइणियाहि लासियाहि लउसियाहि सिहलीहि दमिलीहि आरवीहि पुलदीहि पक्कणीहि बहलीहि मुहंडीहि सबरियाहि पारसोहि णाणादेसी विदेस परिमडियाहि इ गिय चित्ति पत्थिय विजाणियाहि”

इन देशो सम्बन्धी अन्य उल्लेखो के लिए देखें मेरा “जैन साहित्य का भौगोलिक महत्व” नामक लेख जो प्रेमी अभिनन्दन ग्रंथ मे प्रकाशित है ।

बालको के जन्म समय के सस्कार एवं उनकी शिक्षा दीक्षा का विवरण दृढ प्रतिज्ञ के जीवन प्रसंग मे इस प्रकार दिया है । कल्पसूत्र तथा अन्य आगमो मे भी ऐसे ही वर्णन मिलते हैं जिससे तत्कालीन संस्कृति की जानकारी मिलती है—

“तए ए तस्स दारगस्स अम्मापियरो पढमे दिवसे ठियवडिय काहिंति, त्रिय दिवसे चद सूर दग्गिय काहिंति, छट्ठे दिवसे जागरिय काहिंति, एक्कारसमे दिवसे वीइक्कते गिाव्वित्ते अमुइजायकम्मकरणे सपत्ते । वारसाहे दिवसे अम्मापियरो इय एयारुव गोए गुणणिप्पणं एामधेज्ज काहिंति—

“जम्हाए अम्ह इमसि दाग्गसि गम्भयसि चेव समाणसि धम्मे दढपइण्णा त होउए अम्ह दारए दढपइण्णे णामेए” तएए तस्य दारगस्स अम्मापियरो एाम धेज्ज करेहिंति दढपइण्णेति ।

() त दढपइण्ण दारग अम्मापियरो साइरेगठ्ठावास जायगं जाणित्ता सोमणसि तिहिं करण (दिवस) णक्खत्त मुहुत्तसि कलायरियस्स उवणेहिंति ।

तए ए से कलायरिए तं दढपइण्ण दारग लेहाइयाओ गणियप्पहाणाओ सउण्ह्य पज्जवसाणाओ वावत्तरिकलाओ सुत्तओ य अत्थओ य करणओ य सेहाविहिइ सिक्खा विहिंति, (७२ कला नाम) त जहा-लेह गणिय रुव एट्टं गीय, वाइय, सरगय पुक्खरगयं समताल जूय जणवाय पासग अट्ठावय पोरेक्ख दग्गमट्ठिय अण्णविहिं (पाणविहिं वत्थविहिं विलेवणविहिं) सयणविहिं अज्ज पहेलिय मागहिय गाह गीइय सिलोय हिरण्णजुत्ति (सुवण्णजुत्ति गधजुत्ति चुण्णजुत्ति आभरण विहिं तरुणीपडिकम्मं इत्थिलक्खण पुरिसलक्खण हयलक्खण गयलक्खण गोएलक्खण कुक्कुडलक्खण चक्कलक्खण छत्तलक्खण चम्मलक्खण दडलक्खण असिलक्खणं मणिलक्खणं काकणिलक्खणं वत्थुविज्ज खधारमाण नगरमाण वत्थुनिवेशण () बूह पडिबूह चार पडिचार चक्कबूहं गरुलबूह सगडबूह जुद्ध निजुद्ध जुद्धाडजुद्ध मुट्ठिजुद्ध बाहुजुद्ध लयाजुद्धं इसत्थं छरुप्पवाह घणुव्वेयं हिरण्णपागं सुवण्णपागइड () वट्टेड्ड सुत्तेड्ड णालियाखेड्ड पत्तच्छेज्जं कडवच्छेज्जं सज्जीव निज्जीव सउण्ह्यमिति वावत्तरिकलाओ सेहावित्ता सिक्खावेत्ता अम्मापिइए उवणेहिंति ।

तएए तस्म दढपइण्णस्स दारगस्स अम्मापियरो तं कलायरियं विउलेणं असणपाणखाइमसाइमेण वत्थगंध मल्लालकारेण य सक्कारेहिंति सम्माणेहिंति सक्कारेत्ता सम्माणित्ता विउल जीवियारिह पीइदाए दलइत्ता पडिविसज्जेहिंति ।

तए ए से दढपइण्णे दारए वावत्तरिकला पडिए नवगसुत्तपडिवोहिए अट्टारसदेसी भासा विसारए गीयरई गधव्वणट्टकुसले, हयजोही गयजोही रहजोही बाहुजोही बाहुप्पमही विद्यालचारी साहसिए अलभोग समत्थे यावि भविस्मई ।”

गगाकूल के वानप्रस्थ तापसो का अच्छा विवरण देते हुये सन्निवेश के परिव्राजक के सम्बन्ध मे लिखा गया है कि आठ ब्राह्मण परिव्राजक और आठ क्षत्रिय परिव्राजक हुये और उन्होंने वेद आदि ब्राह्मण शास्त्रो को पढा—यह विवरण भी महत्व का होने से नीचे दिया जा रहा है । इससे परिव्राजको के प्रकार उनके नाम, एवं ब्राह्मण शास्त्रो का अच्छा परिचय मिलता है ।

“से जे इमे जाव सन्निवेसेसु परिब्बाया भवति त जहा ईखा जोगी काविला - भिउवा हंसा परमहसा बहुउदगा कुडिन्वया कण्हपरिब्बायया । तत्थ खलु इमे अट्ट माहण परिब्बायया भवति । तजहा—

ब्राह्मणपरिव्राजक

कण्णे^१ य करकण्ठे^२ य अबडे^३ य परासरे^४ ।
कण्ठे^५ दीवायणे^६ चेव देवगुत्ते^७ य नारए^८ ॥१॥

क्षत्रिय परिव्राजक

तत्थ खलु इमे अट्ट खत्तिय-परि-वायया भवति त जहा—

सीलई^१ ससिहारे^२ (य) नग्गई^३ भग्गई^४ ति य ।
विदेहे^५ राया^६ रायारामे^७ बले^८ ति य ॥

ते ए परिब्बायया रिउवेद यजुवेद सामवेय अहवणवेय इतिहासपचमाण, शिषण्ड छट्ठाणं संगोवं गाण, सरहस्साण चउण्ह वेयाण सारगा पारगा धारगा वारगा सउं गवी सट्ठिततविसारया, सखाणे सिक्खाकप्पे वागरण छंदे निरुत्ते, जोडसामयणे अण्णेसु य (बहूसु) बभण्ण एमु य सत्थेसु सुपरिणिट्ठिया यावि होत्था ।

परिव्राजको को क्या क्या नहीं करना चाहिये इसका विवरण देते हुए ४ कथाओं व धातु पात्रों एवं आभूषणों का विवरण इस प्रकार दिया है—

“तेसि परिब्बायाण ण्णो कप्पइ— इत्थिकहा इवा भत्त कहाइवा देस कहाइवा, राय कहाइवा, चोरकहाइ वा जणवयकहाइवा, अणत्थदड करित्तए ।

“तेसि ए परिब्बायगाण णो कप्पइ अयपायाणि वा सीसग पायाणि वा रूपपायाणि वा सुवण्ण-पायाणि वा अण्णयराणि वा बहुमुल्लाणि धारित्तए, एणत्थ लाउपाएण वा दारूपाएण वा मट्ठियापाएण वा । तेसि ए परिब्बायगाण णो कप्पइ अय बधणाणि वा तउ अपवधणाणि वा तव बधणाणि वा जाव बहुमुल्लाणि धारित्तए । तेसि ए परिब्बायगाण णो कप्पइ णाणविहवण्णारागरत्ताइं वत्थाइं धारित्तए ण्णत्थ एगाए धाउरत्ताए । तेसि ए परिब्बायगाण णो कप्पइ हार वा अद्धहार वा एगावलि वा भुत्तावलि वा कण्णगवलि वा रयणावलि वा मुरवि वा कंठमुरवि वा पालबं वा तिसरय वा कडिसुत्तं वा दसमुद्धि आण-त्तगं वा कडयाणि वा अ गयाणि वा केळराणि वा कुंडलाणि वा मउड वा चूलामणि वा पिणद्धित्तए . . ।,

अतः मे भगवान महावीर का जो वर्णन इस सूत्र में दिया गया है उससे उद्भूत क्रिया जाता है । इससे भगवान महावीर की विशेषताओं की सांस्कृतिक झलक बहुत अच्छे रूप में मिल जाती है ।

“अरहा जिणे केवली सत्ता हत्थुस्सेहे समचउरस सठाण संठिए वज्ज रिसहनारायसघयणे अणुलोम-वाउवेगे ककगहणी कवोयपरिणामे सउणिपोसपिट्ठतरोरूपरिणए पउमुप्पलगघसरिसनिस्साससुरभिवयणे छवी निरायंक उत्तमपसत्थ अइसेयनिरुवमपले जलमल कलंक सेयरयदोसविज्जयसरीर निरुवलेवे छाया उज्जोइयगभगे धणमिचियसुबद्धलक्खणुण्णयकूडागार निमपिडियग्गसिरए सामलिबोडघण निचियच्छोडियमिउ विसयपसत्थमुहुमलक्खण सुगघसुन्दर भुयमोयग भिगनेलकज्जल पहिट्ठ ममर गण्णिद्ध निकुरुवनिचियकु चिय पयाहिणा वत्तमुद्धसिरए दालिम पुप्फप्पगा सतवणिज्जसरिस निम्मलसुणिद्ध के संतके सभूमी धण (निचिय)

() छत्तागारूतभगदेसेणिव्वण समलट्ट मट्टचदद्ध समणिडाले उडुवइ पडिपुण्ण सोमवयणे अत्लीण पमाणुत्तासवणे सुस्सवणे पीणमसल कवोलदेस भाए आणामिय चावरूइल किण्ह व्वमराइत्तणुकसिण्णिण्णैद्धममुहे अवदालियपु डरीयणयणे कोयासिय धवलपत्त लच्छे गरूलायतउज्जुतुंगणासे उवचिय सिलप्प वालंबिबफलसंणिण्ण भाहरोट्टे पडुर ससिसयल विमलणिम्मल संख गोक्वीरफेणकु ददगरयमुणालिया धवल दत्त सेढी अखड दत्ते अण्णुडियदत्ते अविरलदत्ते सुणिण्णदत्ते सुजायदत्ते एगदत्तसेढी विव अणेण दत्ते हुयवहणिण्णदत्तधोयतत्त वणिज-
त्तलतालुजी है अर्वाद्विय सुविभत्तचित्तमसू मसल सठिय पसत्थसद्वल विउलहण्ण चउरगुलसुप्पमाण कवुवर सरिसग्गीवे वर महिस वराहसोह सद्वल उसम नागवर पडिपुणविउलक्खंघे जुगसन्निमपीण रइयपीवर पडु-
सुसंठिय सुसिलिद्धि विसट्ट घण थिर सुवद्ध सधिपुर घरफलिहवट्टियभुए भुयईसरविउल भोग आयाण पलिए उच्छूढ दीहवाहू रत्ततलो वइयमउयमसलसुजायलक्खणपसत्थ अच्छिह्वाजालपाली पीवरकोमलवरगुली आयें वत्त वत्त लिए सुइ रूइ लणिद्धणक्खे चद पाणि लेहे सूरपाणिलेहे सख पाणिलेहे चक्कपाणीलेहे दिसासोत्थिय पाणि-
लेहे चदसूर सखचक्क रिसा सोत्थिय पाणिलेहे कण्णसिलायलुज्जलपसत्थ समतलउवचियविच्छिण्ण पिहुल वच्छे सिरिवच्छ विकियवच्छे अकरइयकण्णरूययनिम्मल सुजायनिरूवहयदेहधारी अट्ट सहस्स पडिपुण्णवरपुरिसलक्खणधरे सण्णयपासे सगयपासे सुन्दरपासे सुजायपासे मियमाइय पीणरइयपासे उज्जुय समसहिय जच्चतणुकसिण्णिण्ण
आइज्जल डहरमणिउज्जरुमराई भसविहग सुजायपीण कुच्छी भसोयरे सुइकरणे पउमवियडग्गाभे गगाव-
त्तगयाहिणावत्ततरग भगुर रवि किरण तरूणबोहियअकोसायतपउमगभीर वियडग्गा भे साह्यसोणदमुसलदा-
पण्णिण्णकरियवरकण्णगच्छरुसरिसवर वइरवलियमज्जे पमुयइवरतुरगुसीहवरवट्टियकडीवरतुरगसुजायसुगुज्ज देसे आइण्ण हउव्व णिखवलेवे वरवारणतुल्लविककमविलसइयगई गयससणसुजायसन्निभोरु समुग्ग णिमग्गगूढजाण्ण
एणीकुरुविदावत्त वट्ठाणुपुव्वजवे सठिय सुसिलिद्धि विसिट्टगूढगुप्फे सुप्पइड्डियकुम्भचारूचलणे अण्णपुव्व सुसहय-
गुलीए उण्णयतणुतवणिण्णक्खे रत्तुप्लयपत्तमउय सुकुमाल कोमलतले अट्टसहस्सवर पुरिसलक्खणधरे नग नगर-
मगर सागर चक्ककवरगमगलकियचलणे विसिट्टरूवे हुयवहनिद्धूजलियतडित्ठियतरूणर विकिरण-
सरिसतेए ।... .. ।”

दूसरे उपाग ‘राजप्रश्नीय’ में सांस्कृतिक सामग्री बहुत अच्छी है उसमें सूर्याभिदेव के ३२ प्रकार के नाटक और देवलोक के वर्णन में ब्रह्मा की रत्नमय पुस्तक का विवरण, तथा अन्य अनेक वर्णन व विवरण बड़े महत्व के हैं। ‘जीवमिगम’ और “प्रज्ञापना” सूत्र यद्यपि सैद्धान्तिक विषय के हैं पर उनमें भी अनेक प्रकार के पशु, पक्षी, वृक्ष, भाषा, आदि जीव और जड़ पदार्थों का विवरण महत्व का है। “जम्बूदीप प्रज्ञप्ति” में प्राचीन भूगोल और ज्योतिष की जानकारी महत्व की है और ऋषभदेव का चरित्र, भारत की छ खण्ड साधना का वर्णन बड़ा उपयोगी है। ‘चन्द्रप्रज्ञप्ति’ ‘सूर्य प्रज्ञप्ति’ से प्राचीन ज्योतिष की महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है। ‘निरयावली’ आदि पंचोपाग में महाराजा कोशिक और चेडा के युद्ध का वर्णन उस समय के युद्ध का सजीव चित्र उपस्थित करता है। छ छेद सूत्र मुनि जीवन में कैसी विषमता आई और उसका परिहार कैसे किया जा सकता है, एक तरह से मुनियों का दण्ड विधान ये शास्त्र हैं। उनकी भाषा चूणियों में प्रचुर सांस्कृतिक सामग्री है। नदी और अनुयोगद्वारा तो सांस्कृतिक दृष्टि से बहुत महत्व के हैं जिन पर कभी स्वतन्त्र रूप से प्रकाश डाला जायगा। कल्पसूत्र के स्वप्न आदि के विवरण भी बहुत सुन्दर हैं। ‘उत्तराध्ययन’ भी बहुत महत्वपूर्ण है जिनमें नेमिनाथ तथा गौतम और केशी सम्वाद आदि अध्ययन बहुत ही महत्व के हैं। समग्र जैनगम और प्राकृत साहित्य के अवलोकन से भारतीय संस्कृति को ठीक से समझने में बहुत मदद मिलती है।

STUDY OF TITTHOGALIYA

The Yuga¹ conception of the Vedic tradition and the Avasarpini of the Jainas have a common feature of degradation in Bhāratavarsa in every respect. Thus the present Kaliyuga of the Vedic tradition and the Dusama of the Jainas are the periods when degradation has taken place in every respect in comparison with their previous period of Satya and Suṣamadusama. So, it is but natural that degradation of the religious life should take place and so we find such narration in the religious literature. However it may here be noted that according to Vedic Tradition the king² can change this process of degradation but according to the Jainas there is no such possibility. I propose to give the gist of my study of a work 'Titthogaliya³ (Sk. Tīrthodgalika⁴) which mainly deals with the degradation of the Jaina Tīrthas. Unfortunately though included in the list of the 84 Āgamas the work is not yet published. So, I have to base my study on the copy of the mss. of the work Titthogaliya supplied very kindly by Muni Shri Punyavijayaji.

MSS. OF THE WORK :

The Jainagranthāvali on p. 62 and Jinratnakoṣa on p. 161 give information regarding the availability of the mss. of the Titthogāliya. Also Bhandarkar Oriental Research Institute Cat. Vol.XVII part I gives description of three mss. of Titthogāliya having No. 395 to 397

Though the work itself gives us the information that it contains 1233 gathas⁵, we find different number of gathas in different mss. The copy before me has 1251 gathas and some other mss. has 1254 gathas. And also we find the difference of granthāgra mentioned at the end of the mss. Some have 1565 while others have 1570 granthagras.

The press copy before me is based on a palmleaf mss. copied in V.S. 1452 at Patan at the instance of Ācharya Sundara Suri of Tapagacche. The three mss. with B.O.R.I. are dated V. S. 1584, 1612 and 1671 respectively.

1. History of Dharmasāstra - Vol V. Part I pp 688 ff.

2. Ibid p 698

3. See, B O R. I. Cat. Vol XVII part I, No 395-397 and Jainaratnakosa I. p. 161.

4. Jainagranthāvali p 62 gives : SK. Tīrthodgāra

5. तेतीसनाहामौ दोषि सनाउ सहस्त्रमेगं च ।

तिथोपालीए संगत एताम लिखाउ अकेण ॥

॥ गाय १२३३ ॥

Upto this time nothing is known about the contents of the work except some quotations given by Munī Shri Kalyan Vijayaji in his "Vira Nirvana Samvat Aur Jaina Kalaganana". in Hindi and some of the gathas quoted by Abhidhānarājendra Kosa from the beginning and from the end of the work. So it will be useful to scholars if some more information about this important work is given

A Canonical Work :

This work is accepted as the Angabahaya work in the Parkirpaka class by the Svetambara Jainas. But it should be noted that it is not included in the 45 Āgamas recognised by the Svetambaras. However, it is given a place among the Prakirpakas in the list of the 84 Āgamas⁶. Its non-inclusion in the 45 Āgamas requires explanation. One possible explanation might be its late origin, or, the other, possible explanation is as follows —

The work deals with the details of process of the degradation of the Āgama. It is possible that to some its propositions may not be acceptable because they see that the Āgamas which the work considers to be lost are available to them. On this account the work might have been neglected and it might not have been regarded as authoritative as the other works.

A Svetāmbara Work

There are certain indications which show that the work was composed or compiled by a Svetāmbara Acharya. Dreams of the mother of a Tirthankara are mentioned and they are 14 in number⁷ instead of 16, the number recognised by the Digambaras. It mentions that Maru devī was liberated (87) and also out of the 24 mothers of Tirthankaras eight were liberated.⁸ This certainly shows that the author was a Svc. Jaina. Moreover, we will see later on that some of the Āgamas which are mentioned in the work do not find place in the canon of the Digambaras. The number of Kulakaras⁹ is given as seven and not as Fourteen, the number accepted by Tiloyapannatti¹⁰ and other Digambara works.¹¹ Ten Accheragas are mentioned which go against the accepted views of the Digambaras.

6 See Jainagranthavali p 62 and 72 and also schubring Doctrine of the Jains, p 109.

७. मरुदेवीपमुद्वाद्यो वियमियक्रमलक्षणम् ।
पेच्छिनि मुहपमुत्ता चोद्मपवरे महामुमिणे ॥१००॥

also see pathas
1020, 1022, 1024

८. अट्टण्ह जणणीओ तित्तयगरेण तु होति मिद्धाओ ।
अट्टय मणकमारे माहिं अट्ट बोधव्वा ॥४६३॥

9 See pathas 70 ff.

10 See Tiloya. 4 421-504

11 Here we must note that Jambudvīpaprāgnapti (second Vākyakṛt) mentioned 15 and not 7 Kulakaras. It adds the name of Rābha to the 14 mentioned by Tiloyap.

१ दससु वि वासेसेव दस दस अच्छे रंगाई जायाइ ॥
 २ ओसप्पिणीए एव तित्थोगालीए भणियाई ॥ ८८३ ॥
 ३ उवसग्ग—गब्भहरण इत्थीतित्थ अमन्विया परिसा ॥
 ४ कण्हस्स अवरकका अवयरण चदसूराण ॥ ८८४ ॥
 ५ हरिवस कुलुप्पत्ति चमरुप्पाओ य अट्ठसयसिद्धा ॥
 ६ अस्सजयाण पूया दस वि अण्णतेण कालेण ॥ ८८५ ॥

Out of these ten only Uvasagga seem to be accepted by the Tiloyapannatti when it describes the special features of *Hundāvasarpini* and says that 7 h. 23rd and the last 24th Tirthankaras have Uvasagga

मत्तमतेवी सतिमत्तित्थयराण च उवसग्गो ॥ ४. १६२०

These and other views² of T. go to prove that it is a Sve. work.

Contents of the Work

After eulogy to Tirthankaras Rsabha etc, (1-3) and Sramanasangha (4 a) the author proposes to write in short about the degradation of the Tīthha (Tīthhogali) (4b) Originally this was preached by Lord Mahavira at Gunasila Caitya in Rajagraha (5-6).

Kala is beginningless and endless and it is divided in twelve araga. It is permanent as well as impermanent according to different Nayas Absolute or extreme view is wrong Jainas preach Non-absolutism (Anekanta) (7-8). In Bharat and Aryavata there are Avasarpini and Utsarpini but in the rest of the world there is no change in Kala (9) Duration of two cycles, their nature, six divisions of each cycle, duration of division etc (10-25), condition in (1) *Susamasusma* (26-54), Description of (2) *Susama* (55-62), of (3) *Susamadusama* (63-), in the last part of *Susamadusma*, 7 Kulakaras are born one after another of which the last is Nabhi and his wife is Marudevi (70-94). Narration of the Life of Rishabha begins (95), 13-14 Dreams (110-), their result (118-), gods' arrival to serve the mother (127), miracles at the time of birth (132-), coming of Disakumaris (136) and other gods Bhavanapati etc (182), moving of the thrones of Sakra, etc praise and performance of bath ceremony by them at Sumera (188-), presents by the gods (267-). Indra's arrival for the establishment of the Iksvaku Vansa (278), marriage and the birth of Bharat etc. (280), enthronement of Rsabha as a king (285), Diksha (292), Bharat and his Jewels (294)

2 These are from *Sīhanāga*-777 see also my *Sīhanāga-Samavayaṅga* P 891.

ॐ एगपि असह्हिओ मिच्छद्दि ह्री जमाकिन्वा गा० १२०३

13. At the same time the other 9 Tirthankaras are also born in different lands and so the description of Reshabha will apply to them also (96-) Similar is the case with Bharat Cakri. He also has his contemporary Cakri in different lands (308)

Eulogy of 24 Tirthankaras and various information about them (305) regarding their previous last birth as gods (306), their other contemporary Tirthankaras (313), Varna (colour), Samsthana (358), Table of Tirthankars and Cakri (359), Height (362) Age (372), Vamsa (383), Gotra (384), names of those who became king or Cakri and who did not accept the kingdom (385) Rsabha was born at the end of Susama-Dusama and the rest in (4) Dusama-Susama (388), kingship or otherwise in previous birth (389). Sruta (390), place (391) and time of Diksha (392), companions at the time of Diksha (393), penances at the time of Diksha (399), when they attained Kevalajnana (402), place where they attained it (405), Caityavrkas (407), Month of attaining Kevaljnana (411), Naksatra and Paksa (413), the day (413), the time, (417), penances before becoming Kevali (419), Samavasarana (421), Preaching (446), about pratikramana (447), Samariya etc (449), number of Ganadharas and the name of the first Ganadhara (450), names of the first nuns (463), number of pupils, names of kings and parents (471), Antarakala (494), Tirthaviccheda (522), time of Liberation (524), position at that time (551). penance at the time (555), place (558), next life for their parents (563) description of Cakri (565), Ardhacakri, Kesavas and Baladevas (572), Pratisatru (606), condition at the concluding period of Dusama-Susama (614). When there remained three years, eight months and one paksa of Dusama-susama, Tirthankaras in different lands were liberated (615), on the same day Palaka was enthroned (616) then the following are mentioned inbetween the Nirvana and Saka-

| | | |
|----------------------|-------------|----------------------|
| Palaka | reigned for | 60 |
| Nandas | „ | 155 |
| Maruya | „ | 160 |
| Pusamitta | „ | 30 |
| Balamitta-Bhanumitta | | 60 |
| Nahasena | „ | 40 |
| Gardhabha | „ | 100 (Gathas 617-618) |
| | | <hr/> 605 |

605 years and five months after the V N Saka became the king (619) 1323 years after Saka (i.e V N 1928) in Kusumapura (Pataliputra) Dutthabuddhi (Kalki) will be born. His misdeeds are enumerated (625-), about Caturmukha (Kalki) king it is said that for satisfaction of his greed he will dig out the Stupas (631-), Lonadevi's story (637-), Nagara devata's intervention (651-), Floods in rivers Ganges etc and destruction due to that (658), construction of new city by the king and for sometime his good behaviour (672-) After fifty years of good behaviour again Kalki adopts his old tactics to harass the monks (674-) Acarya Padivata (678-), Kalki's death at the age of 86 in V.N. 2,000 (685), Kalki's son Datta's enthronement by Indra (686), for a little less than 20000 years there will be regard for Sangha (689) the birth of Sokka, his son Jiyasattu, his grandson Meghaghosa and at the end there will be Vimalvahana king (690).

Begins the story of Srutahani upto Duppasaha (693)–Viccheda of Kevali in V.N. 64 with the death of Jambu (698), Viccheda of Manaparyaya etc. (695), Viccheda of Caturdasapurva at time of Sthulabhadra in V. N. 170 (697). The question regarding the Viccheda (698–) The birth of Mahavira when there remained 74 years and 8 months for the end of fourth Araka and his death accured when 3 years 8 months and 15 days remained for the end of the same (704–5). Sudharma Jambu, Prabhava Sayyambhava Jasabhadda, Sambhuto, Bhaddbahu (707–), due to anavrsti monks had to leave the Magadha (712), after returniug back–

ते बिति एक्कमेक सज्झाओ कस्स केत्तिओ धरति ।
 हदि दुठ्ठकालेण अम्ह नठो उ सज्झाओ ॥७१७॥
 ज जस्स धरइं कठे ते ते परियट्ठिऊण सव्वेसि ।
 तो शेहि पिडिताइ तहिय एक्कारसगाइ ॥७१८॥

Some of the monks go to Bhaddabahu and say to him on behalf of Sangha—

त अज्जकालियजिणो वीरसघो त जायए सव्वो ।
 पुव्वसुयक(ध)म्मधारय पुव्वाण वायणं देहि ॥७२३॥

but as he was not ready to give Vacana was asked by the monks as to what will be the danda proper for you for such behaviour (724–6). He replies:—

सो भणति एव मणिएं अविसन्नो वीरवयण नियमेण ।
 वज्जेयव्वो सुयनिहओ ति अह सव्वसाहूहि ॥७२७॥

then the monks say to him—

त एव जाणमाणो नेच्छसि नो पाडिपुच्छिय दाउं ।
 त थाण पत्ता ते कह त पासे ठवेहामो ॥७२८॥
 बारसविहसमोणो वज्जए तो तयं समणसघो ।
 ज ने जाईज्जतो न वि इच्छसि वायणं दाउं ॥७२९॥

on this he agrees to give Vacana (730), so more than 500 monks go to him, one of them being Sthulabhadra who only remains with him upto the end (738–), as he learns the 11th purva, his seven sisters come to him and a miracle is performed by him (749–) and knowing this Bhadrabhadra informs him to discontinue the further vacana. But on his request he gives him vacana of the rest (764–). Story of previous life of Sthulabhadra (772–), Bhadrabhadra though gives Vacana of the last four purvas to him he is not permitted to teach them to others ; so, after him only ten Purvas remain (797–)

एतेण कारणेणं उ पुरिसजुगे अट्ठमम्मि वीरस्स ।
 सयरहेण पणट्ठाइ जाण चत्तारि. पुव्वाइ ॥७६८॥

अण्वद्वप्पो य त्वो तवपारची य दो वि वोच्छिन्ता ।
 चोद्दसमुव्वधरम्मी घरति सेसा उजा तित्थ ॥७६६॥
 त एव सगवसो य नदवसो य मरुयवसो य ।
 सयराहेण पणुठो समय सज्झायवसेण ॥८००॥
 पढमो दसपुव्वीण सयडालकुलस्स जसकरो धीरो ॥
 नामेण थूलमद्दो अविहिंसाधम्ममद्दो त्ति ॥८०१॥

and the last Dasapuvvi will be Saccamitta (802-) and after V N 1000 in the time of Uttara-vayaga the last knower of Puvvagaya the Vicceda of Purvas will occur (805-) Then follows the mention of the Viccheda of the rest of the Agamas (807-) -which is compared here with the account of the Digambara tradition —

| In V N. | or V.N. | The end of | Occurred according to |
|-------------------------|---------|---|-----------------------|
| 64 | — | Kevali | Tittho. 694 |
| — | 62 | „ | Tiloya. 4 1478 |
| 170 | — | Srutakevali | Tittho. 697 |
| — | 162 | „ | Tiloya. 4 1484 |
| 375 | — | Dasapurvi | Tittho. 800 |
| — | 345 | „ | Tiloya 4 1486 |
| — | 565 | Ekadasangadhara | Tiloya 4. 1489 |
| — | 683 | Acarangadhara ¹ | Tiloya 4 1491 |
| Will occur according to | | | |
| 1000 | — | Puvvagaya | Tittho. 806 |
| 1250 | — | Last six Angas and Vyakhyaprajnapiti | Tittho 807 |
| 1300 | — | Samavaya | „ 810 |
| 1350 | — | Sthananga | „ 811 |
| 1400 | — | Kalpa and Vyavahara | „ 812 |
| 1500 | — | Dasasruta | „ 813 |
| 1900 | — | Sutrakrtanga | „ 814 |
| 2000 | — | Nisitha | „ 815 |
| 20000 | — | Acaranga | „ 816 |
| 20500 | — | Uttaradhyayana | „ 822 |
| 20900 | — | Dasavalkalika | „ 823 |
| — | 20317 | Srutatirthavicceda | Tiloya 4 1493 |

Then the lives of the following are narrated.- Duppasaha the last monk (825).
 Faggusiri the last nun (837), Saccasiri the last lay-woman (838), Vimalavahana the last

1 There is some difference about the calculation but the year 683 is common, vide Dhavala part I Intro. pp. 26 ff and Jaya Dhavala part I Intro pp 48 ff

king and Sumuha his amātya (840). The Indra comes and offers his prayers to the Sangha (843). The gathas of the prayer are from Nandi (844-). Again, the life of Duppasaha (850-), and the future lives of Vimalavahana and others (857) are sketched. Upto the end of V N. 21000 Avasyaka, Anuyogadvara and Nandi will remain intact (avvocchinna) (861-), two types of Caritra-Samāyika and Chedopasthapaniya will be possible till the existence of the Tirtta. (863) and so—

जो भणति नत्थि धम्मो नेव सामाइय न चेव य वयाइ ।
 सो समणसघवज्झो कायव्वो समणसघेण ॥८६४॥
 जइ जिणमत पव्वज्जह ता मा ववहारदसण मुयह ।
 ववहारनयच्छेदे तित्युच्छेदो जग्गोहुवस्सं ॥८६५॥
 इच्चेय मणिपिडम निच्च दव्वट्टयाए नायव्व ।
 पज्जाएण अणिच्च निच्चानिच्च च सियवादो ॥८६६॥
 जो सियवायं भासति पमाणनयपेसलं गुणाधार ।
 भावेइ भणेण सया सो हु पमाणं पवयणस्स ॥८६७॥

At the end of (5) Dusama there will be the end of Dhamma and so after that Adhamma will prevail (870-). The condition during the (6) Dusama (871-), mention of 10 accheragas (884) and of the no. 54 of Loguttamapurusas (886), the (6) Egantadusama Kala described (933) then only the Adhamma will prevail. And.

गोधम्मसमाणाई तेसि भणुयाण सुरताइ ॥८४०॥

natural calamities (946), men will have to dwell in the Ganges, the Sindhu and the mounts (951-) duration of the (6) Atidusama (957).

Then begins the description of the *Utsarpini* the progressive cycle of time wherein there will be progress in every respect The first is (1) *Atidusama* in reverse form (959) the rains of five types (975), and as a result the depression of natural calamities (978-) and then comes (2) *Dusama* (987).

एव परिवड्ढमाणे लोए चदे व धवलपखम्मि ।
 तेसि भणुयाण तया सहस्स च्चिय होइ मणसुद्धी ॥८६१॥

Beginning of (3) *Dusamasusama* (993), mention of seven Kulakaras to be born in Dusama (999)).

Here it may be, noted that after the gatha No 1008 it is noted that 'gāthā Sahassam gatam'. This means that originally this gatha was numbered 1000th, from this it can safely be, concluded that before this gāthā eight gathas are somewhere interpolated. Mention of Tirthankars, Cakri and Vāsudeyas to be born in (3) *Dusamasusama Kala* 1019-). Seniya of the previous birth will be born as Mahapauma (Pauma) of this Thir-

thankara, parents and the dreams etc. (1020-), Mahāpadma's other name Vimalavahana (1050), ganadharas of Mahāpauma (1088), Names of the Tirthankaras to be born in Utsarpinī in Bharata (105 -), in Airavata (1110), Cakrī of Bharata and Airavata (117-), Vasudeva etc (1136 -)

Description of (4) *Susama-Dusama Araka* (1145 -), of (5) *Susama* (1151 -), of (6) *Susama-Susama* (1150). The persons who do not deserve to hear this (1181 -) and those who deserve (1184 -) Preaching on Sammatta, Jñāna and Caritta (1186) - 10 Yati Dharma (1187) adoration of Samyakiva (1202 -),

सम्मत्ताओ नाए सियवायसन्निय महाविसम ।
मावाभावविभाव दुवालसग पि गरिणपिडग ॥ १२१२ ॥
ज अन्नारणी कम्म खवेइ बहुया वि वसकोडीहि ।
त नाणी तिहिगुत्तो खवेड ऊसासमेतेण ॥ १२१३ ॥

Then comes the description of Moksa (1215)

जह नाम कोइ मेच्छो नगरगुणो बहुविहे वि जाणतो
नव एइ परिकहेउ उवमाए तहि असतीए ॥ १२४० ॥

Conclusion and adoration to Sangha and a request to correct
The mistakes (1247-50). The Prasasti at the end is as follows :

तित्थोगाली सम्मत्ता । श्री योगिनीपुरवासिभिर्महद्धिक राजमान्यै.
सकलनागरिकलौकमुख्यैष्ठ दूदा ठ० ठकुरा ठ. पदमसी है
स्वपितु सा० राजश्वर्यसेअनुयोगद्वारचूणि १ पोडशक
सूत्रवृत्ति २ तित्थोगाली २ श्री ताडे तथा श्री ऋषमदेव चरित १२
सहस्र कागदे एव पुस्तिका ४ तपागच्छानायकसुन्दरसूरीणामुपदेशेन
सवत् १४५२ श्री पत्तने लेखिता इति मद्र ॥ छ ॥

Sources

The main theme of T is to describe in detail the progressive annihilation of the present Tirtha. But in order to give an idea of the whole cycle of time which is called Kalpa and to present the theme of T. as a part of the whole cycle of time T. describes the two divisions of Kalpa the Avasarpinī and the Utsarpinī setting up in that frame at a proper place the narration of progressive annihilation of the present Tirtha, so that one can have an idea of the same in the proper perspective. With this purpose in view the author has compiled this work using mainly canonical works and perhaps the old Niryuktis and some other works of which we know very little. It is definite that he has used for the description of the Kalpa or the Kālacakra the following works. Bhagavati Sūtra S 287, Jambūdvīpaprajñapti second vaksaskara sutras 18, wherein the Avasarpinī and Utsarpinī of Bharata are described. However, it may be noted here that the T does not follow Jambū. (Sūtra 28) with regard to the number of Kulakaras and their Nīti. T.

follows here Sthangaṅga (556) and Samavayanga (157). This question of number is discussed by Jinabhadra in his Viśesanavati and by Santicandra in his Cam. (p 132). On Jamp. (also see my note on this, Sthanga-Samavayanga p. (692-695). For life of Bharata vide Jambū P, Vaks. III. As regards the description of Tirthankaras and Kula-karas etc. which is found here, it is to be noted that we are not sure if it is from Avaśyakaniryukti, we may consult the ĀvN 150 ff. for finding out the common source. Paumacriya (Uddesa-21) of Vimal gives the details as are found in T. We should also compare the Tiloyapannatti (41.313 ff) which is also useful in deciding the sources of T.

Comparison and Date :

In the T. itself we find many times stated that T. was preached by Lord Mahavira or the Jinavara (5,677, 875, 895, 1180, 1246, 1247 etc). Original T. had one lac padas (5, 1246) but this T is an abridgment of the original T. (6, 706, 875). The reference to Tīthhogaliya is found in Vyavaharabhasya wherein it is stated:

तित्थोगाली एतय वत्तत्वा होद आणुपुत्तीए ।

जै तस्स उ अगस्स बुद्धेदो जहि विणिहिट्ठा ॥ १०.६०४ ॥

It is certain that according to Vyavaharabhasya the progressive viccheda of Aṅgas is described in T. The question was raised as to what was lost and what was not at the time of Jambū and the Vya Bhasya says that it is to be decided according to T. (110.695). Some said (Vya. 10 695) that there was no path for liberation after Jambū. But in T. the question is decided that up to the end of the Dusama there will be Samayika and Cheda Caritras (T. 863-867). Moreover Vya. B. favourably records the view that there is no Viccheda of four Vyavaharas (10.703) as accepted by some (10 696). And according to T. there will be the persons who will possess the Kalpa and Vyavahara (10 702 : Kappavavaharadharino dhira). We find the same mentioned in T. : Taiyā vi Kappa-Vavahāradharo-676 'Manaparamohi' etc. (T. 695 and Vya. B. 10.699) is from same source i. e. Niriyukti. So it is certain that T. was present before the author of Vya. B. Some of the gāthas of Sangha Stuti occurring in Nandi are found in T-(vide T. 844-848 and Nandi 4-8) but in Nandi the order of these gāthas is different. Here I am not in a position to decide whether T. quotes from Nandi,

"Bavisawi Tīthayara" T. 449 is common in Mulacara (7 36) and ĀvN. 1243, and X 'Sapadikkamano Dhammo' T. 447 is also common in Mūlacara (7 129) and ĀvN, (1241). Moreover many gāthas of T. describing the life of Rsabha and giving the common features of all the Tīrthanākaras are found in Avaśyakaniryukti such as :—

ĀvN. (Dipika Ed.) 150-161=T. 70 81, ĀvN (62-168=T. 83-89); ĀvN. 189-195=T. 275-280, ĀvN. 196-207=T. 282-290 and Bhasya No 4, ĀvN 221-223 = T. 385-387, ĀvN 228=T. 399, ĀvN 319-320 = T. 400-401 ; ĀvN 253-254 comp. with T. 402, 405 and 406 ; ĀvN 341, 346, 546, 547, 548, 552, 553, 551=T. 421-429, ĀvN. 554-567

= T. 430-446 ; T. 1216—46 have many gathas common with Avn. 952-982 , Avn. 1241-43 = T. 447-449; Also comp. these with Devendrastava 273-302. T. has following gatha—

ज अन्नाणी कम्म खवेइ बहुयाहि वासकोडीहि ।
त नाणी तिहि गुत्तो खवेइ उस्सासमेत्तेण ॥ १२१३ ॥

The same is found in Mahapratyakhya-101. With slight variation Kundakunda's Pravacansara has :—

ज अन्नाणी कम्म खवेइ भवसयसहस्सकोडीहि ।
न नाणी तिहि गुत्तो खवेइ उस्सासमेत्तेण ॥ ३.३८ ॥

and also Vimala's Paumacariya :—

ज अन्नाण तवस्सी खवेइ भवसयसहस्सकोडीहि ।
कम्म त तिहि गुत्तो खवेइ नाणी मुहुत्तेण ॥ १०२.१७७ ॥

It also should be noted that

सिज्झन्ति चरिय भट्टा दसण भट्टा न सिज्झन्ति ॥ १६ ॥

this latter half is found in Ekatvanupreksha of Kundakunda and T. has—

सिज्झन्ति चरणहीणा न सिज्झन्ति ॥ १२०७ ॥

But note that in Bhaktaparijñā 66 is same as that of Kundakunda's Ekatva. 19. with a difference that the former has singular number.

Amongst these authors it is difficult to say who is influenced by whom.

T. Gathas 1226-1227 are from Uttaradhyana 36. 56-57. These and other factors help us in deciding the date of T. But since the dates of all the works utilised for comparison are not finally settled, we are not in a position to finalize the date of T. This much we can say that it was compiled before Vyavahara bhasya and we may for the time being agree with Shri Muni Kalyanvijayji that T. was completed in 5th. Century of Vikrama era,—vide his essay on Vira Nirvan Samvat p. 30.

राजस्थान भाषा पुरातत्व

१. प्राग् ऐतिहासिक पृष्ठ भूमि, आदिम जातियाँ—भील, द्रविड़, आग्नेय, मंगोल उनकी भाषा-प्रवृत्तियाँ और सस्कृति ।

अर्थमय जगत की अभिव्यक्ति के लिये भाषा एक महान साधन है । इसके प्राचीनतम और श्रेष्ठतम प्रतीक ध्वनि द्वारा सघटित वे रूप हैं जो मानव विकास के साथ-साथ विकसित होते चले आ रहे हैं और जो समय समय पर यत्र तत्र विकीर्ण रूप में मिलते रहते हैं । भाषा और मनुष्य का विकास सदा से अन्योन्याश्रित रहा है । ज्यों ज्यों मनुष्य जगत के अर्थ की गहनता और विस्तार में प्रवेश करता गया त्यों त्यों उसकी अभिव्यक्ति के लिये उसका यह भाषा रूपी साधन अधिक सबल और सक्षम होता गया । इसी प्रकार मानव ने भी भाषा के माध्यम से जगत के गूढतम अर्थ को समझकर अपना विकास किया । भाषा के द्वारा मनुष्य ने जीवन के गंभीर रहस्यों को खोजा, उनके तत्वों पर चिन्तन-मनन किया, और उन्हें जीवन के व्यवहार योग्य बनाने के लिये भावों और विचारों की सृष्टि में स्थापित किया ।

सृष्टि और सस्कृति के विकास के साथ ज्यों ज्यों भाषा में विकास हुआ, वह अधिकाधिक व्यवहार योग्य होती गई, उसके रूप में परिवर्तन होता गया । ध्वनि और अर्थ में अधिकाधिक साम्य होता गया । भाषा में अर्थ की स्थिति स्थापना के हेतु विविधता और रूपात्मकता बढ़ी । पृथ्वी पर अनेक जातियों की सृष्टि हुई, उनका विकास तथा प्रसार हुआ । उनके विकास और ह्रास के माध्यम उनकी भाषा का भी विकास और ह्रास होता गया । अनेक जातियाँ कहीं कहीं अपनी भाषा के अवशेषों को सुरक्षित भी कर गईं । इनमें उच्चारण ध्वनि सबसे प्राचीन और परम्परागत अवशेष रहा और उसके पश्चात् रूप । ध्वनि और रूप में भाषा के विप्लव का इतिहास विषय है । इस इतिहास में भाषा और उसके बोलने वाली जाति के उद्गम, विकास, ह्रास, परिवर्तन आदि अनेक स्थितियों की खोज की जा सकती है । भाषा के इतिहास में मानव जाति के इतिहास का भी उद्घाटन होता है । भाषा की स्थिति—उसका उद्गम, विकास, ह्रास आदि उसके बोलनेवालों पर निर्भर करती है । बोलनेवालों की उच्चारण और रचना—सम्बन्धी प्रवृत्तियाँ तथा उन पर प्राकृतिक सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, राजनैतिक आदि प्रभावों के कारण भाषा की ऐतिहासिक होनी रहती है । इनके द्वारा भाषा के उद्गम, विकास, ह्रास, परिवर्तन आदि की सही योजना मिलती है । ये ही प्रवृत्तियाँ जब किसी भाषा की अपनी हो जाती हैं तो भाषा का स्वतन्त्र अस्तित्व मानने का जाना है । यद्यपि हम यह सोचना है कि वे कौन सी भाषा प्रवृत्तियाँ हैं जो राजस्थान की अपनी हैं ।

भारत के जिन प्रदेशों को हम आज राजस्थान कहते हैं वहाँ भाषा की दृष्टि से कोई पूर्ण इकाई नहीं हो सकती । राजनैतिक सीमाएँ भाषा की सीमाओं से बहुत कम मेल खाती हैं । एक ही भाषा की सीमा में दो राजनैतिक सीमाएँ देखी जाती हैं । भारत की सीमाएँ उनके बोलने वाले लोगों के ऊपर निर्भर करती

हैं। इस दृष्टि से राजस्थान भाषा पुरातत्त्व की खोज यहाँ पर रहने वाली आदिम जाति के आधार पर ही की जा सकती है। यहाँ के आदिम निवासियों की भाषा, जीवन, व्यवहार आदि, प्राचीन निवास स्थानों के नाम तथा अन्य अनेक प्रकार के उत्खनित प्रागैतिहासिक अवशेष राजस्थान भाषा पुरातत्त्व की ओर संकेत करते हैं। आधुनिक बोलियों तक में ऐसे तत्व मिलते हैं जो यहाँ की आदिम तथा अन्य प्राचीन जातियों के भाषा-अवशेष कहे जा सकते हैं और जो राजस्थानी के अभूषण आधार हैं। राजस्थानी ध्वनिमहति, रूप-योजना, भावामिव्यक्ति आदि में प्राचीन तत्व वर्तमान हैं, और इसकी खोज में राजस्थानी ही नहीं, भारत में बोली जाने वाली अन्य भाषाओं और उनको बोलने वाली जातियों के इतिहास की रहस्यमय पृष्ठभूमि का उद्घाटन हो सकता है।^१

राजस्थान की प्राग्-इतिहासिक भूमि पर भी मानव विचरता था, परन्तु यह कहने के लिये हमें प्रमाणों की आवश्यकता है कि इस भूमि पर किसी आदि मानव का उद्भव हुआ हो। जो अवशेष या अन्य सामग्री अब तक उपलब्ध है उससे यह तो स्पष्ट हो जाता है कि राजस्थान भी प्राग्-ऐतिहासिक युग से अनेक जातियों के उत्थान-पतन की भूमि रहा है। आज से कई हजार वर्ष पूर्व राजस्थान में अवर्लि पर्वत मालाओं से विशाल समुद्र स्पर्श करता था,^२ जिसके अवशेष आज पर्वत श्रेणी में विद्यमान हैं। दक्षिण राजस्थान तथा बीकानेर का एक भाग आज भी 'वागड' कहा जाता है, जिसका अर्थ समुद्रतट की कछार भूमि से होता है। ऋग्वेद की रचना के समय राजस्थान का बहुत बड़ा भाग समुद्र में निमग्न था और यही पर सगस्वती नदी हिमालय से निकल कर समुद्र में मिलती थी।^३ यह समुद्र पंजाब के पूर्व से लेकर गंगा के मैदान में लहराता था। इसका उल्लेख ऋग्वेद की ऋचाओं में मिलता है। आधुनिक भूतत्त्व अनुवीक्षण से भी इस कथन की पुष्टि होती है कि तृतीय भूस्तर युग (Tertiary Era) में आधुनिक राजस्थान में और मध्य-तृतीय भूस्तर उत्थान युग (Miocene Epoch) में गंगा के मैदान में समुद्र लहराता था। भूतत्त्व शास्त्री प्रमाणों से यह भी स्पष्ट है कि भारत में मध्य तृतीय भूस्तर उत्थान युग (Miocene Epoch) और प्रस्तरो-दक्त उत्थान युग (Paleocene Epoch) के समय मानव वर्तमान था।^४ सम्भव है यह मानव राजस्थान का भील अथवा उमी का कोई आदि पुरुष रहा है, जो इसी समुद्र के तट पर विचरता हुआ पूर्व में, और फिर दक्षिण में बढ़ा और वहाँ से पूर्वी द्वीपों तक चला गया। जहाँ आज हिन्दमहासागर लहराता है। वहाँ सिल्वरिप्रस्तरोदक्त उत्थान युग (Permian Epoch) में एक हिन्द महासागरीय (Indo Oceanic) महाद्वीप था। दक्षिण अफ्रीका और भारत। मिसलेन युग (Miocene Epoch) के अन्त तक एक ही भूमि तट से

1. We have thus the Primitive-Negrito tribes, probably the most ancient people to make India their homes . . . Then these were followed by Austric tribes from Indo-China, and these in their turn by Dravidians from the west. The Aryans next followed and from the North-East and North came Tibeto-Chinese tribes." S. K. Chatterji—Indo—Aryan and Hindi P. 2.

2. Avinash Chandra—Rigvedic India P. 7

३. वही पृ० ७

४. वही पृ० ५५६—५७

जुड़े थे और यह महाद्वीप भी इस युग के उत्तरकाल तक मलयन (आधुनिक मलय आदि प्रदेश) से संबद्ध था।^५ मलयनलोग जो पूर्वी द्वीपों में जाकर बसे उन्हें आज पोलिनेशियन भाषा समूह में रखा जाता है। इसके साथ मलयन लोगों को मिलाने से यह पूरा समूह अब मलय-पोलिनेशियन-भाषा-समूह कहा जाने लगा है। राजस्थान भाषा पुरातत्व की खोज में इस समूह की भाषा के प्राचीन और मूल तत्वों का अध्ययन भी अपेक्षित होगा। इन द्वीपों में एक अति प्राचीन जाति है जिसको काकेशियस जाति कहा जाता है जो अति प्राचीन काल में ही यहाँ आकर जम चुकी थी। इस जाति और भील जाति में कुछ ऐसी समानताएँ लक्षित होती हैं जो इनके प्राचीन सम्बन्ध की ओर संकेत करती हैं। इनके रीति-रिवाज और भाषा-प्रवृत्तियों की समानता इनके हजारों वर्षों के प्राचीन सम्बन्ध की द्योतक है।^६ भीलों के समान ही उनकी साधारण वेश-भूषा होती है जो उनका अधोभाग ढकने के लिये पर्याप्त होनी है—कपड़े या पत्तों की। विशेष अवसर या पर्व के समय स्त्रियाँ कंधों को ढकती हैं और पुष्प वृक्ष की छाल का कपड़ा जैसा बनाकर पहनते हैं। यह कपड़ा 'टप' (Tapa) कहलाता है। यह 'टप' शब्द भीली-राजस्थानी से मिलता-जुलता और लगभग समा-

5. "India, South-Africa and Australia were connected by an Indo-Oceanic Continent in the Permian epoch, and the two former countries remained connected (with at the utmost only short interruption) up to the end of the Mississippian Period. During the later part of the time this land was also connected with Malayan"—Quarterly Journal of the Geological Society vol, XXXI P. 540.

6. "Joseph Deniker declares the Polynesians a separate ethnic group of Indo-Pacific area, and in this view he is followed by A. K. Keane, who suggests that they are a branch of Caucasian division of mankind who possibly migrated in the Neolithic period from Asiatic mainlands. Of the migration itself no doubt is now left, but the first entrance of the Polynesians must have been an event so remote that neither by traditions nor otherwise can it be even approximately fixed. The journey of these Caucasians would naturally be in stages. The earliest halting place was probably Malaya Archipelago, where a few of their kin linger in Mantavo Islands on the west coast of Sumatra. Thence at a date within historic times a migration eastward took place. The absence of Sanskrit roots in the Polynesian languages appears to indicate that this migration was in pre-Sanskritic times. The traditions of many of the Polynesian peoples tend to make Savaii, the largest of the Samoan Islands, their ancestral home in the East Pacific and linguistic and other evidences go to support the theory that the first Polynesian Settlement in the East Pacific was in Samoa, and that thence the various members of the race made their way in all directions. Most likely Samoa was the Island occupied by them."

नार्थी है। आधुनिक 'टप' पत्तो का बना हुआ छाते के आकार का होता है, जो घूप से बचने के लिये काम में आता है। आजकल राजस्थानी में 'टप' गाड़ी या तागे के ऊपर के आच्छादन को भी कहते हैं। इधर भाबुआ के भीलो में 'टप' शब्द का प्रयोग अधोवस्त्र के लिये ही होता है। भीलो के समान ही इन लोगों में शरीर पर गोदने की प्रथा है। सामाजिक व्यवस्था में भी एक प्रकार की समानता देखी जाती है। इसमें परस्पर वर्ग और श्रेणी में आदर सम्मान की भावना बड़ी तीव्र है। उच्च श्रेणी या मुखियों के आदर के लिये भाषा में विशेष प्रयोग होते हैं, जैसे—

'आना' के अर्थ में—

- १ सामान्य व्यक्ति के लिये—सउ (Sau)
- २ आदरणीय या बड़े के लिये—मलिउ माइ (Malu mai)
३. पदस्थ मुखिया के लिये—सु सु माइ (Su Su Mai)
४. राजपरिवार के व्यक्ति के लिये—अफिओ माइ (Afio Mai)

इसी प्रकार मुखिया तथा अन्य आदरणीय व्यक्ति के प्रति आदर प्रदर्शित करने के लिये सर्वनाम में द्विवचन का प्रयोग होता है। राजस्थानी में 'आपा' सर्वनाम इसी प्रकार का है। क्रियाओं में भी 'आ', आव, 'आवो', 'पधारो', 'पधारवा मे आवे' में वर्ग और श्रेणी का भाव निहित है। राजस्थानी के मूल में यह भील सस्कृति की प्रवृत्ति होना स्वाभाविक है। अन्य किसी भारतीय भाषा में यह प्रभाव नहीं देख पड़ता। इसी प्रकार राजस्थानी सर्वनामों में 'धू', 'था', 'थें' और 'आप' (आपा) के भीतर भी वही प्रवृत्ति है। हिन्दी में जो आदरवाचक का प्रयोग देख पड़ता है वह राजस्थानी का ही प्रभाव है। मुगल सभ्यता (विशेष कर दरबारी सभ्यता) राजपूत सभ्यता का ही विकसित रूप है। इस प्रकार राजपूत सभ्यता का प्रभाव मुगल सभ्यता के द्वारा हिन्दी पर पड़ा है। मराठी में 'आप' का प्रभाव अब भी द्विवचन में होता है 'आपल्या माणस'।

उच्चारण सम्बन्धी प्रवृत्तियों में भी यह समानता देखी जाती है। राजस्थानी में 'स' के स्थान पर 'ह' का उच्चारण होता है। यह भीली की एक विशेषता है। बोलियों में यह 'ह' अति अल्प सुनाई पड़ता है अथवा कही लुप्त भी हो जाता है, कभी कभी उसका स्थान कोई स्वर ले लेता है, जैसे—

| | | |
|----------|---|---------|
| सामू | = | हामू |
| सास | = | हाए |
| देवीसींग | = | देवी-ग' |

यह भीली प्रभाव है। अवंलि से लेकर दक्षिण में खानदेश और पूर्व में विन्ध्य और सतपुड़ा की उपत्यकाओं में भीली प्रदेश में यह प्रवृत्ति वर्तमान है। राजस्थान और गुजरात—जहाँ इनके राज्य विस्तृत थे इस प्रवृत्ति से पूर्णतः प्रभावित हैं। शको की भाषा में इस प्रवृत्ति के होने के कारण ग्रियर्सन ने इसको शक प्रभाव माना है, परन्तु शको में और इनमें इस प्रवृत्ति का स्रोत एक ही है और उसका मूल स्थान है काकेशिया, जहाँ से दोनों के पूर्वजों ने प्रसार किया। भील हूणों से प्राचीन हैं। यही प्रवृत्ति सामोअ

(Samoa) के आस पास के द्वीप समूहों में वर्तमान है।^७ इसी प्रकार इन दोनों में दन्त्योष्ठ्य व् (V)^८, और द्योष्ठ्य व् (W)^९ भी वर्तमान है।

भील भारत की उन प्राचीनतम जातियों में से है जो रामायण और महाभारत युग से भी पहले वर्तमान थी और अर्बलि, विन्ध्या तथा सतपुड़ा के प्रदेश इनके निवास स्थान थे। पूर्व में जहां पूर्वी द्वीप समूहों तक उनका सम्बन्ध था इसी प्रकार पश्चिम में काकेशिया और फिनिशिया तक भी इनका सम्बन्ध रहा है। भाषा तत्त्व के आधार पर इसको खोजा जा सकता है। भारत की प्राग्-एतिहासिक जातियों के उद्गम या विकास की भूमि राजस्थान का वह भूखण्ड भी है जिसको अर्बलि कहा जाता है। इसी प्रदेश में उसी आदिम जाति के निवास स्थान है जिसको भील कहा जाता है। भीलों की अपनी भाषा यद्यपि आज नष्ट हो गई है और वे आर्य भाषा ही बोलते हैं फिर भी कुछ ऐसे तत्त्व उसमें वर्तमान हैं जो उनकी प्राचीनता के द्योतक हैं। अर्बलि में बिखरी हुई वस्तियों का प्रान्त अति प्राचीन काल से 'मगरा' कहलाता है। यह 'मगरा' शब्द भाषा पुरातत्त्व की दृष्टि से विचारणीय है। राजस्थानी में इसका अर्थ पहाड़ होता है और उसी से उसका पहाड़ी प्रान्त से भी अर्थ लिया जाता है। इसका सम्बन्ध इजिप्टो-फिनिशियन शब्द 'मगरोह' से है, जिसका अर्थ उन भाषाओं में भी पहाड़ ही होता है। इसी आधार पर फिनिशिया के एक प्रान्त का नाम 'वाडी मगराह' (Wady Magrah) मिलता है, जिसका अर्थ फिनिशियन भाषा में पहाड़ी प्रान्त से ही होता है। वाडी शब्द की व्युत्पत्ति वाटिका से मानकर उसका अर्थ किसी छोटे बाग-बगीचे से लिया जाता है, परन्तु राजस्थान-गुजरात में प्राचीनकाल से ही इस शब्द का प्रयोग निवास, बस्ती, प्रान्त, सीमा आदि अर्थों में होता आया है, जैसे—

१. प्राचीन बड़ी जातियों की वस्तियों और सीमाओं के द्योतक—भीलवाडो, मेरवाडो, मेवाड़ आदि।
२. अन्य स्थानीय विशेषताओं वाली वस्तियों के द्योतक—मारवाड, ढूँढाड, खैराड, (आड < वाड) आदि।
३. उत्तरकालीन जातियों और स्थानीय विशेषताओं की वस्तियों और स्थानों के द्योतक—जीलवाडो, केलवाडो, खेरवाडो, बांसवाडो, सागवाडो, गौरवाड, झालावाड, रीछेड (रीछ + ईड < बीड) आदि।
४. एक ही गांव या नगर में भिन्न जातियों के मुहल्लों के आधुनिक नाम—कुम्हारवाडो, तेली-वाडो, मोचीवाडो, कोलीवाडो, मोईवाडो, जाटवाडी, वोहरवाडी आदि।

-
7. "Apart from traditions Samon is the most archaic of all Polynesian tongues and still preserves the organic letter S which becomes H or disappears in nearly all other archipelagos. Thus the terms Sawaii, itself, originally Savaiki is supposed to have been carried by Samsan wanderers over the ocean of Tahiti, Newzealand and the Marquisses Sandwhich groups, where it still survives in such variant forms as Havar,⁷ Hawaiki,⁸ Havaiki⁹ and Hawaite.⁷"

इनमें एक ही शब्द के वाड, वाडो, वाडी, वीडु चार रूप हैं, जो स्थान और सीमा के द्योतक हैं अर्थात् फिनिशियन वाडी (Wady) के समानार्थी हैं। 'मगरा' शब्द पर विस्तारपूर्वक विचार करने से हमारा ध्यान पूर्व की ओर मगध और वहाँ से वर्मा के अरकान पहाडी प्रदेश में बसी हुई अति प्राचीन जाति 'मग' के ओर आकर्षित हो जाता है और कुछ ऐसा लगता है कि इजिप्टो-फिनिशियन 'मगराह' राजस्थानी गरीब विहारों 'मगधरा' और 'अरकान' के 'मग' में 'मग' तत्व में ध्वनि-साम्य के साथ कोई अर्थसाम्य भी है।

इस प्रकार 'मगरा' से भीलो का सम्बन्ध पश्चिम में एशिया माइनर और पूर्व में अरकान तक फैला जाता है। वाड, वाडो, वाडी, वीडु शब्दों से इनका सम्बन्ध पश्चिम में एशिया माइनर और दक्षिण में तमिलनाड (>तमिलवाड) से स्थापित होता है। तमिल से सम्बन्ध रखनेवाली अन्य प्राचीन भीली शब्द पाल, पाली, पालवी हैं, जो द्रविड से ध्वनि-साम्य और अर्थ साम्य रखते हैं। भीलो में इनका अर्थ क्रमशः सीमा, बस्ती और मुखिया होता है। तमिल में 'पल्ली' शब्द भीली 'पालवी' का समानार्थी है। इस प्रकार 'वाड' (वीडु) और पाल (>पल्ल) प्राचीनतम शब्द हैं और प्राचीनतम भाषावशेष भी, जिनका सम्बन्ध राजस्थान से अति प्राचीनकाल से चला आया है।

इस प्रकार अर्वलि (>अर्+वलि) और अर्वुद (अर्+बुद) में अर् का अर्थ भी पहाड होता है। 'अर्' के समानार्थी फिनिशिया में 'अर्दस' (पहाडी प्रदेश) यूनान में, 'अर्कादिया'(Arkadia)=पेलोपोनीज का एक पहाडी प्रान्त और वर्मा में 'अरकान' नामों में 'अर्' तत्व वर्तमान है। अर् तत्व की प्राचीनता और भीलो का उसके साथ सम्बन्ध इससे स्पष्ट होता है और यूनान तथा फिनिशिया से लेकर अरकान तक किसी एक साम्य-सम्बन्ध का सकेत मिलता है। यह शब्द 'मगरो' के बहुत पीछे का है और सम्भवतः आर्य भाषा का शब्द है।^{१०} इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भील आर्यों से बहुत पहले इस देश में वर्तमान थे और यहाँ आ चुके थे-अथवा यहाँ से अन्य देशों में गये हो।

- १०—संस्कृत में 'अर्' शब्द का प्रयोग पहाड के लिये ही हुआ है, पर भारत में इस प्रान्त को छोड़कर शायद कहीं भी पहाड के लिये 'अर्' शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है। सम्भवतः 'अर्' शब्द संस्कृत में बहुत पीछे स्वीकृत हुआ होगा। आवू पर्वत में आवू शब्द का विकास अर्वुद से माना जाता है। अर्वुद अर्+बुद। यहाँ कुछ लोगो ने बुद शब्द का सम्बन्ध फारसी 'बुत' जो स्थापित किया जो ठीक नहीं है। बुद शब्द 'भुज' का अपभ्रंश है। भुज के 'म' में महाप्राण लोप होकर 'व' हुआ और 'ज' का 'द' में परिवर्तन हुआ—जैसे—कागज का कागद। इधर 'अर्' शब्द का अर्थ पहाड स्पष्ट होने पर भी डा० मोतीलाल मेनारिया ने अपने थीसिस 'राजस्थान का पिगल साहित्य' में लोक प्रचलित कथन के आधार पर अर्वलि शब्द की व्युत्पत्ति 'आडाव' से मानी है। यह उलटी व्युत्पत्ति मान लेने पर अर्वुद की व्युत्पत्ति सम्बन्ध पहाड से है वला, वलि, वल अर्वलि का ही अपभ्रंश रूप है शब्दों का अर्थ जिसका अर्थ

भारत में आदिम जातियों के उद्भव और विकास के सम्बन्ध में दो पक्ष हैं। एक पक्ष का मत है कि भारत की आदिम जाति का उद्भव भारत में ही हुआ^{११} 'वह कहीं बाहर से नहीं आई।'^{१२} दूसरे पक्ष का मत है कि भारत में किसी भी आदिम मानव का उद्भव नहीं हुआ। वह दक्षिण अफ्रीका से आया यह निग्रो-बटु परिवार से सम्बन्धित निग्रोइड (Negroid) या नेग्रिटो (Negrito) कहा जाता है।^{१३} इस नेग्रिटो जाति के लोग बौने और काले रंग के थे। उनका कपाल दीर्घ, नाक चौड़ी और ठुड़ी ऊँची होती थी। ये लोग भूमि पर से चुने हुए अन्न से अपना निर्वाह करते थे। इसी तरह ये भोजन की खोज में विचरते हुए अरब और ईरान के समुद्र तटों पर होते हुए भारत में आ पहुँचे। लगभग सात हजार वर्ष पूर्व उषः प्रस्तरयुग (Eolithio) में इन लोगों ने भारत में प्रवेश किया। समुद्र तट के मार्ग से होकर आने के कारण आबू के आस पास के पहाड़ी प्रदेश में इन लोगों ने अपना निवास किया होगा, क्योंकि उसके आस-पास समुद्र तट था। इनको न तो खेती का ज्ञान था और न पशु पालन का। ये लोग भोजन की खोज में आये और पूर्व में बढ़ते-बढ़ते अदामान द्वीपों तक पहुँच कर वहाँ बस गये। वहाँ आज भी उनकी कुछ वस्तियाँ हैं; जिनमें उनकी अपनी ही भाषा बोली जाती है। इन लोगों में से जो लोग राजस्थान में रह गये उनका क्या हुआ, यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता। इसके लिये भाषा पुरातत्त्व में अवशेषों की खोज की जा सकती है। यह सम्भव है कि इनके पीछे आने वाली जातियों के द्वारा ये लोग तितर-बितर कर दिये गये हों अथवा उन्हीं में मिल गये हों। निग्रोबटु भाषा प्रवृत्तियों के आधार पर यह खोज सम्भव है। बटु परिवार की भाषाएँ पूर्व-प्रत्यय संयोगी (Prefix-agglutinating) होती हैं और इनमें व्याकरणिक लिंग-भेद नहीं होता। जिस प्रकार पूर्व में आसाम में तिब्बत-बर्मा परिवार के अन्तर्गत नाग जाति के लोगों में 'निग्रोबटु' अवशेष मिलते हैं। उसी प्रकार पश्चिम में भी बलूचिस्तान के दक्षिण में इन जातियों के अवशेष अब भी वर्तमान हैं। प्राचीन काल में उदयपुर के आसपास के पहाड़ी प्रदेशों में नागों की वस्तियाँ थीं जिसके अवशेष उदयपुर के पास नागदा गाँव में मिलते हैं। असम की सीमा पर वोमडिला, लाठीटिला आदि ला अन्तर्वाली नागों की वस्तियों के समान वस्तियों के नाम राजस्थान के इस प्रान्त में (और अन्यत्र) भी मिलते हैं, जैसे—वेदला, ऊठाला, पोटला, रायला, गटीला, गुडला। इन नामों के आधार पर यहाँ के लोगों की बोलियों में प्राचीन भाषा तत्वों के अवशेष प्राप्त हो सकते हैं।

नेग्रिटो लोगों के पश्चात् भारत में प्रवेश करने वाली जाति प्राथमिक दक्षिणाकार (Proto-Australoid) मानी जाती है। ये लोग काले और मध्यम कदवाले थे। इनका ललाट ऊँचा और मुँह तथा नाक

11. "So far as known the bulk of population of India has been stationery"

—Dr. Hodden—"Wonderings of the People"—P.25.

12. "The earliest political event in India to which an approximately correct date can be assigned is the establishment of the Shaishunag dynasty of Magadh about 642 B C."

—V.A Smith—"Early History of India". Introduction P. 2.

13. "We have thus the Primitive Negrito tribes, probably the most ancient people to make India their homes; no proof has yet been found that a man of any type had evolved from some kind of anthropoid ape on the soil of India.

—S.K. Chatterji—"Indio Aryan and Hindi".—P.2.

चौड़े थे। मीलो को भी इन्हीं का वंशज माना जाना है। मील >मिल्ल जाति को नृत्व विशेषज्ञों ने राजस्थान की आदिम जाति माना है।^{१४} परन्तु डा० चाटुर्ज्या के मत के अनुसार वे बाहर से आयी हुई इस प्राथमिक दक्षिणाकार जाति के वंशज थे और ये भारत में आर्यों से पूर्व ही आ चुके थे। आर्यों द्वारा ये निषाद कहे जाते थे—'इस निषाद जाति के लोगो ने भारत की कृषि मूलक सभ्यता की नींव डाली थी। गंगा की उपत्यका में इनकी बस्ती ज्यादातर हुई थी, और वहाँ ये लोग धीरे-धीरे द्रविड तथा आर्य लोगो से मिल गये। इनकी उपजातियाँ थी, जिनमें दो मुख्य थे 'मिल्ल' और 'कोल्ल' लोग—जिनके उत्तर पुरुष थे हुए—राजपुताने और मालवे के 'मील' लोग और मध्य भारत तथा पूर्व भारत के कोरकु, सन्थाल, मुन्डारी हो, शबर, गदब आदि कोल जाति के मनुष्य'।^{१५} ये मील-कोल आज भी राजस्थान और मालवा में अर्बुल पहाड़ों की उपत्यका में तथा दक्षिण में इसी से सम्बन्धित पहाड़ियों में खानदेश तक और विन्ध्याचल के पहाड़ों और जंगलों में बसे हुए हैं।

इन मीलो की यद्यपि आज अपनी कोई भाषा नहीं है और जो भाषा ये लोग बोलते हैं वह राजस्थानी—आर्य भाषा ही है जो थोड़ी बहुत स्थानीय विशेषताओं के साथ पूरे मीली प्रान्त में बोली जाती है। इनकी इस भाषा का प्रभाव आस-पास की स्थानीय भाषाओं पर भी देख पड़ता है।^{१६} इसमें कुछ प्राचीन तत्व अवशेष के रूप में वर्तमान है जो किसी स्वतन्त्र आर्योत्तर बोली के अवशेष हैं। ये अवशेष दो रूपों में पाये जाते हैं।

१. ध्वनि (उच्चारण) सम्बन्धी, और

२ रूप (शब्द) सम्बन्धी

यह मीली प्रभाव राजस्थान की भाषा पर भी व्यापक रूप में देख पड़ता है, जिसके कुछ महत्वपूर्ण उदाहरण ऊपर दिये जा चुके हैं। और आगे भी दिये जायेंगे। इन मीलो में से कई अपने को क्षत्रियों के वंशज (राजपूत) बतलाते हैं। इसका एक कारण तो यह है कि किसी समय राजस्थान और गुजरात में

14. "Taking them as we find them now, it may be safely said that their present geographical distribution, the marked uniformity of physical characters among the more primitive members of the group, their animistic religion, their distinctive languages, their stone monuments, and their retention of a primitive system of totemism justify us in regarding them as the earliest inhabitants of India of whom we have any knowledge"

—H.H Risly, 'Ethnology and Caste'—Imperial Gazetteer of India (i) 299.

१५. 'राजस्थानी' पृ० ३७-३८।

१६. मील लोग मध्य भारत तथा विन्ध्या और सतपुड़ा की घाटियों से बढ़ते हुए दक्षिण में खानदेश तक फैले हुए हैं और इनकी उच्चारण प्रवृत्ति का प्रभाव मराठी और गुजराती पर प्रबल है। सु.कु. चाटुर्ज्या,

इनके राज्य वर्तमान थे और कुछ तो स्वाधीनता के पूर्व तक वर्तमान थे। दूसरा कारण भीलों और राज-पूत जातियों का परस्पर मिश्रण है,^{१७} जिसने व्यापक रूप में राजस्थानी के निर्माण का काम किया।

डा० चाटुर्ज्या के मतानुसार भील और कोल के आदि पुरुष आग्नेय (Austrio) जाति के लोग थे। यह जाति हिन्द-चीन की ओर से आने वाली 'प्राथमिक आग्नेय' (Proto-Australoid) जाति से इस देश में आदि कृषक के रूप में विकसित हुई। आग्नेय लोगों के पश्चात् द्रविड और द्रविड़ों के पश्चात् आर्य लोगों ने भारत में प्रवेश किया। आर्य साहित्य में जिस निषाद जाति का उल्लेख मिलता है वह आग्नेय जाति ही थी। इसी निषाद जाति के वंशज अर्वलि की पर्वत श्रेणियों और मालवा की पठार भूमि में बसे हुए भील माने जाते हैं^{१८}। मध्य और पूर्व भारत की कोरकू, सन्याल, मुन्डारी, हो, गदब, शबर आदि जातियाँ कोल जाति से विकसित मानी जाती हैं। कोल भी इन निषादों के ही वंशज थे। इस प्रकार इन सभी जातियों में एक वंश-परम्परा है। इस कारण इनकी भाषा-प्रवृत्ति में कहीं कहीं साम्य-प्रभाव लक्षित होता है। डा० ग्रियर्सन ने अपनी भाषा सर्वे में भारत की कोल और मुंडा श्रेणी की भाषाओं, असम और मोनख्मेर जाति की 'खसी' भाषा भारत-चीन तथा भारत-चीन के दक्षिण और दक्षिण-पूर्व के द्वीप-समूहों की भाषाओं को आग्नेय (Austrio) भाषा से विकसित माना है। परन्तु भीली का उल्लेख उन्होंने इसके अन्तर्गत नहीं किया।

१७. (क) राजस्थान के भील अपने को क्षत्रीय-वंशी मानते हैं। मेवाड़ के भोमट प्रान्त में पान रवा का भील राज, जो राणा की उपाधि से विभूषित है, वह भोमिया भील है और सोलकी कहलाता है; क्योंकि उसमें क्षत्रिय का मिश्रण है—Tod—"Annals", Vol. P185.

(ख) विध्यप्रदेश के भिलाड भी इसके उदाहरण हैं—Bhilads : Closely related to Bhils, Patlias and other tribes which inhabit the Vindhya and Satpudra. They claim however Rajput descent and are considered to be of higher status than their neighbours. The Bhumias or allodial proprietors of this hilly tract are all Bhilads. According to traditions their ancestors lived at Delhi. They were 'Chauhans and members of the family of Prithviraj. When the Chauhans were finally driven out from Delhi by Mohammadans (by Muiz-ud-din 1192 A.D.) 200,000 migrated to Mewar and settled at Chittor. On the capture of Chittor by Allauddin in 1303 A.D. a large number of them fled to Vindhya hills for refuge. Here they married Bhil girls and lost their caste"

—L.J. Blunt, 'As short Bhil Grammar of Jhabua State and adjoining territories.

१८. भील की उत्पत्ति के विषय में कई कथाएँ प्रचलित हैं, जिनमें से तीन अत्यधिक प्रसिद्ध हैं। इनमें से एक उनका निषाद से सम्बन्ध स्थापित करने वाली भी है:—

१. पहली कथा राम और घोबी की है। इसमें उक्त घोबी अपनी बहन से विवाह कर लेता है। उसके सात लड़के और सात लड़कियाँ उत्पन्न हुईं। राम ने पहले लड़के को घोड़ा दिया। वह उसको चलाने में असमर्थ रहा और जंगल में लकड़ियाँ काटने चला गया। भील उसी के वंशज हैं।

सभ्यता और सस्कृति की दृष्टि से आर्य जाति का जैसा प्रभाव इस देश पर पड़ा वैसा बाहर से आने वाली किसी भी जाति का न पड़ा। आर्यों में समन्वय की जो महान् शक्ति थी वह प्रत्येक परिस्थिति में प्रबल और सक्रिय बनी रही। सम्भवतः उक्त भीलो अथवा उनके आदि पुरुषों की जो भी भाषा रही होगी उसका समन्वय धीरे धीरे आर्य भाषा में हो गया। इसमें सन्देह नहीं कि आर्य जाति और उसकी सस्कृति तथा भाषा में एक ऐसी शक्ति रही कि जिन जिन जातियों ने इस देश में प्रवेश किया तथायहाँ आकर जन्म गई उनकी सस्कृति और भाषा को अपनी संस्कृति और भाषा में मिला कर एक कर लिया। भाषा इस समन्वय का प्रथम और प्रधान साधन रहा है। यही कारण है कि भौगोलिक दृष्टि से एकता रखने वाले इस देश की अनेकता में भी एकता बराबर बनी रही है। आर्यों की भावनात्मक और विचारात्मक स्तर उच्च कोटि का होने के कारण आर्य सभ्यता और सस्कृति का प्रभाव यहाँ की अन्य जातियों पर पड़ने के कारण इस एकात्मकता का विकास हुआ और उसकी अभिव्यक्ति भी उसी के अनुकूल भाषा में हुई। भारतीय आर्य सभ्यता और सस्कृति के भीतर यहाँ के आदिवासियों अथवा बाहर से आने वाली प्राचीनतम जातियों के विकसित युग की सभ्यता और सस्कृति के अवशेष वर्तमान हैं। इन्हीं के सम्मिश्रण से भारतीय सभ्यता और संस्कृति का निर्माण हुआ। भील जातियों में जो धार्मिक प्रथाएँ वर्तमान हैं वे हिन्दू सस्कृति की द्योतक होते हुए भी आर्यों की वैदिक रीतियों के अनुकूल नहीं है। आग्नेय जाति के पश्चात् जो जातियाँ भारत में आईं वे एक दूसरी से अधिक विकसित, सभ्य और सवल थी और ये लोग अपने साथ जो भी भाषा लाये उसकी अभिव्यक्ति की प्रवृत्तियाँ, ध्वनि और रूप आदि का मिश्रण यहाँ की भाषा के साथ हुआ। मध्य और पूर्वी राजस्थान पर पहले भीलों का प्रभाव था। पीछे से आने वाली जातियों ने इन्हें जंगल की ओर खदेड़ दिया। जिससे ये सिकुड़ कर अर्वलि और अन्य पर्वत मालाओं की उपत्यकाओं में सीमित हो गये। ये लोग उत्तर प्रस्तर काल (Neolithic stage) में भारत में विकसित हुए और ताँबे और लोहे का प्रयोग आरम्भ किया खेती करने का ढंग इनमें आदिम प्रकार का था। भूमि खोदने के लिये जब ये लोग लकड़ी का प्रयोग करते

२. सात मनुष्य महादेव के पास गये। पार्वती ने महादेव से कहा कि ये मेरे भाई हैं। मेरा आपके साथ विवाह होने के उपलक्ष में ये आपसे 'दहेज-दापा' लेने आये हैं। महादेव ने उनको भोजन कराया और अपना नान्दी तथा कमण्डल दे दिया। जाते समय उन्होंने उनके मार्ग में कुछ और देने के लिये एक चाँदी पाट भी बिछा दिया, पर उस पर उनकी दृष्टि नहीं पड़ी। पार्वती ने कहा कि तुम अवसर चूक गये, नहीं तो तुम्हारा भाग्य खुल जाता। फिर भी नान्दी का ध्यान रखना। उसकी कूबड़ में धन का भण्डार है। पार्वती का सकेत नान्दी से हल हाँक कर पृथ्वी से धन-धान्य उत्पन्न करने की ओर था, पर वे न समझ सके। उनमें से एक ने नान्दी को मार डाला। पार्वती ने क्रुद्ध होकर शाप दिया, जिससे वे भील हुए।

३. तीसरी कथा पौराणिक है। मनु स्वयंभू वंशज अग का पुत्र वेणु नि सन्तान था। अतः ऋषियों ने उसकी जाँघ को रगड़ कर एक पुत्र उत्पन्न किया जो जले हुए लकड़ी के डींगे के समान काला था। उसका कद बौना और नाक चपटा था। उसको बैठने के लिये 'निषाद' कहा गया। वह बैठ गया और 'निषाद' कहलाया। इसी के वंशज निषाद कहलाये जो विन्ध्य पर्वत में रहते हैं।

रामायण, महाभारत, हरिवंशपुराण आदि में भी इसी प्रकार की कथाएँ मिलती हैं।

—L. Jung Blunt 'A short Bhili Grammar of Jhabua State and adjoining territories.'

थे तब उसके नाम का आदिम *लक् या *लेक (*lak *lek) था। इसी से विकसित *लग, *लेंग, *लिंग (*lang, *leng, *ling) रूप हुए। आगे चलकर यह लक्-लिंग, लकु-लिंग, लेक-लिंग रूपों में विकसित होकर लकुटीश, लकुलीश, एकलिंग आदि रूपों में मिल कर देवता के रूप में स्थापित हुआ^{१६}। लकुटीश या लकुलीश शिव रूप में स्थापित हुआ और मेवाड़ के राजवंश द्वारा उसकी पूजा होने लगी। यही लकुलीश नाम एकलिंग के रूप में इसी वंश द्वारा स्थापित होकर कुल देवता के रूप में प्रतिष्ठित हुआ।^{२०} एकलिंग की यह मूर्ति गोमिल्ल (गौ+मिल्ल) द्वारा पालित-पोषित गुहिल-वप्पा (गुहिल ∟ गोहिल ∟ गोहिल्ल ∟ गोमिल्ल, ∟ गौ+मिल्ल) के राज्य स्थापित करने के पूर्व जहाँ स्थित थी वहाँ पहले भीलो का ही राज्य था और उपर्युक्त हल के रूप में प्रयुक्त आदिम 'लेग-लिंग' से 'लकुटीश' का सम्बन्ध था।^{२१}

राजस्थान की भाषा में भीली तत्व के पश्चात् द्रविड़ तत्व मिलता है। द्रविड़ों का भूमध्य सागर के पूर्वी प्रान्तों से आगमन हुआ। यह धारणा अब अत्यधिक मान्य है। बलूचिस्तान की आहूई भाषा में द्रविड़ वर्तमान है, जो किसी समय उनके वहाँ होने का प्रमाण है। द्रविड़ भीलो के पश्चात् और आर्यों के पूर्व भारत में आये और राजस्थान तथा पंजाब में फैले। इससे राजस्थान के भील पहाड़ों में दबते चले गये। फिर आर्य प्रसार के कारण द्रविड़ भी दक्षिण की ओर उतर कर फैल गये, जो अब तमिल मलयालम, कन्नड़, हंगेड, कोडगु, तुलु, तेलुगु, गोड आदि द्रविड़ परिवार की भाषाओं का प्रदेश है।

अब यह मत सर्वमान्य है कि द्रविड़ भी आर्यों के समान बाहर से आकर यहाँ बसे। ये लोग आर्यों से पहले ही पश्चिम से यहाँ आ चुके थे। वीलियम क्रूक ने अपने ग्रन्थ 'कास्ट्स एण्ड ट्राइब्ज में इस धारणा का प्रसार किया कि द्रविड़ लोग अफ्रिका महाद्वीप से भारत में आये। इस विषय पर थर्सटन ने 'कास्ट्स एण्ड ट्राइब्ज आफ साउथ इण्डिया' में तथा रिसले ने 'द पीपुल आफ इण्डिया' में विस्तृत व्याख्या करते हुए द्रविड़ और निग्रो-बन्टु परिवारों में समानता स्थापित की। ए० एच्० कीने ने इस धारणा को स्वीकार किया। इधर टोपीनार्ड ने द्रविड़ों का सम्बन्ध जाटों से जोड़ने की धारणा प्रस्तुत की। परन्तु विशप काडवेल (ई० १८५६) तथा प्रो० टी० पी० श्रीनिवास आयंगर की शोधों ने और मोहनजोदड़ों की सम्यता की खोज-शोध ने द्रविड़ पर नया प्रकाश डाला। इसके अनुसार द्रविड़ों का मूल स्थान भूमध्यसागर का पूर्वी प्रान्त निश्चित हो गया

१६—देखो—'लोकवार्ता', अप्रैल १९४६, वर्ष २, अंक २ पृ० ८६—'कुछ जनपदीय शब्दों की पहचान' वासुदेव शरण अग्रवाल।

२०—विशेष के लिये देखो—ग्रीष्म कृत 'उदयपुर राज्य का इतिहास', भाग १, पृ० ३३ और १२५।

२१—ऐसे और भी अनेक शब्द हैं जो इस जाति से सम्बन्ध रखते हैं और जिनका प्रभाव राजस्थानी तथा अन्य भाषाओं में वर्तमान है; जैसे—कुछ शब्द—नारिकेल (नारेल), कदन, (केल), हरिद्रा (हलद्), यातिगण (वागण), अलावु (फोली)—विशेष के लिये देखो :—

(1) 'Pre-Aryan and Pre-Pravidian in India (Translated from French Article of Sylarain Levi, Jean Przyluski and Jules Bloch) by Prabodh Chandra Bagchi.

(2) ('The Study of New Indo- Aryan' Journal of the Department letters Calcutta University 1937 P. 20)

और द्रविडों का सम्बन्ध मोहनजोदड़ों की सभ्यता से स्थापित होने लगा। भाषा के आधार पर इस सम्बन्ध की पुष्टि की जाने लगी और नई शोधों तथा नये विचारों पर यह स्थापित किया गया कि द्रविड भाषाओं की आकृति में सश्लेषी (Agglutinating) प्रवृत्ति गुराल—अल्टाइक भाषाओं के समान है।

अब द्रविड—तमिल शब्दों के प्राचीन रूपों की उपकल्पना (hypothesis) और व्युत्पत्ति की व्याख्या की जाने लगी। द्रविड शब्द के प्राचीन रूप* द्रमिज (*Dramiz) और द्रमिल (Dramila) की उपकल्पना कर यह स्थापित किया गया कि द्रविड लोगों का प्राचीन नाम* द्रमिज या* द्रमिल था। इसी प्रकार तमिल का प्राचीन रूप तमिज (tamiz) था।^{२२} एशिया माइनर के लीसियन लोगों ने अपने शिलालेखों में अपने को त्रिमिल (trmml) कहा है। लीसियनों के पूर्व पुरुष प्राग्-हेलेनिक युग के क्रीटन लोगों के विषय में हेरोडोटस ने लिखा है कि वे क्रीट से लीसिया में अपना प्राचीन नाम 'तरमिलइ' (Termilai) साथ लेकर आये थे (१, १७३)। किन्तु फादर हेरास ने इस वृत्तान्त के केवल 'त्रिमिलइ' शब्द को लेकर उन्हें क्रीट का निवासी बताकर 'त्रिमिल' और 'तमिल' में सम्बन्ध स्थापना की खेचतान की है।^१ डा० सुनीति कुमार चाटुर्ज्या के मतानुसार एशिया माइनर के इन प्राचीन लीसियनों तथा प्राग्-हेलेनिक युग के क्रीटनों के नाम से ही द्रमिल, द्रमिज, द्रविड दमिल और तमिल (=तमिज) नाम भारत में आये।^{२३}

डा० चाटुर्ज्या के उक्त मत के आधार में प्रवेश कर हम उसे कुछ विस्तारपूर्वक देखना चाहेंगे। कैरिया (Carea) के दक्षिण-पूर्व में पहाड़ी प्रान्त लीसिया के लोगों को त्रिमिलियन (Tramilians) कहते थे। हेरोडोटस ने उन्हें 'तरमिलियन' (Termilians) लिखा है। इसी प्रान्त के उत्तर पूर्व में उस समय एक आदिम जाति (Tribe) वर्तमान थी जो मिलियन (Milyan) कहलाती थी। हेरोडोटस के अनुसार इन मिलियनों का पूर्व नाम सोल्यमी (Solymi) था और वे वहाँ के मूल निवासी थे। हेरोडोटस के वृत्तान्त के अनुसार 'तरमिलियन' लोग क्रीट (Crete) टापू से भाग कर आये थे। सरपेडोन (Serpaddon) का उसके भाई मेनोस (Menos) के साथ होने वाले संघर्ष में सरपेडोन इन लोगों के साथ भागा और लीसिया में आकर शरण ली। हेरोडोटस के अनुसार लीसिया नाम लाइक्स (Lyous) से सम्बन्धित है। लाइक्स एक यूनानी दल का नेता था जो यूनान से निकाल दिया गया था और सरपेडोन के साथ साथ उसने भी इसी प्रान्त में शरण ली^{२४}। लाइक्स का यूनान के साथ सम्बन्ध होने के कारण यूनानी लोग उस देश को लीसिया कहते थे और लाइक्स के साथियों को लीसियन। तरमिलियन शब्द मेरी समझ में किसी मिश्रण का द्योतक

२२—इन नामों में आने वाला अन्तिम 'ल्' का उच्चारण विचारणीय है। 'ल' एक द्रव्य ध्वनि है और जिह्वा के प्रयोग से अनेक स्थानों से इसका उच्चारण होता है। आज तमिल में तीन प्रकार 'ल्' का उच्चारण होता है। एक सामान्य वत्स्य 'ल्' दूसरा मूढन्त्य 'ल्' और तीसरा शुद्ध द्रव्य ल जिसके उच्चारण में जिह्वा का अत्यन्त स्पर्श वत्स्य से होता है और वह अंग्रेजी Z (ज्) जैसा सुनाई देता है। ऊपर जो 'ज्' लिखा गया है वह इसी ध्वनि का द्योतक है। इस ल, ल् का परिवर्तन 'र' और 'ड' में भी होता है।

23—Indo-Aryan and Hindi —PP 39-40.

(24) Historian's History of the World Vol. II P.418.

है क्योंकि यहाँ के लोग अपने को त्रिमिलियन (Tramilian) या तरमीलियन कहते थे। स्पष्ट है उनमें तीन जातियों का समुदाय हो अथवा इस प्रान्त में आने के पश्चात् लीसियन, क्रेटन और यहाँ के निवासी मिलियन, ये तीनों मिलकर त्रिमिलियन कहे जाने लगे हों। इसी प्रकार द्रमिल का सम्बन्ध क्रेटन और मिलियन के प्रथम मिश्रण के समय हुआ होगा।

अब हमें इस दृष्टि से भील और द्रविड सम्बन्ध पर विचार कर लेना चाहिये। भील लोग सम्भवतः इन्हीं मिलियन लोगों के समुदाय के हैं जो क्रेटन के मिश्रण के पूर्व और पश्चात् भी अलग-अलग जुटों में भारत में आते रहे और समुद्र के किनारे-किनारे होते हुए मलय प्रदेश की ओर बढ़ गये और वहाँ से पूर्वी द्वीपसमूहों में सामोआ (Samoa) द्वीप तक फैल गये। लीसिया में ये मिलियन लोग सम्भवतः काकेशिया की ओर से आये तब वे सोल्यमी (Solymi) कहलाते थे। भारत में आते समय ये लोग वाड़ी, वीडु, मगरा आदि शब्द एशिया माइनर से लेकर आये और वहाँ के रीतिरिवाजों को भी अपने साथ लाये। इनके बाद में आने वाले त्रिमिल-द्रमिल (Tamil-Damil) का पथ प्रदर्शन इन्होंने ही किया। ये लोग सब एक साथ न आकर क्रमशः अलग-अलग आये होंगे—पहले मिल, फिर द्रमिल और अन्त में त्रिमिल। पहाड़ के अर्थ में 'मगरा' और 'अर' शब्द इन्हीं से सम्बन्धित हैं और उतने ही प्राचीन हैं, जितने ये। इन्हीं में से कई दल पूर्व में और जिन मैदानों में बसे वे 'मगहर', 'मगध' आदि नामों से प्रसिद्ध हुए। आगे चलकर अरकान के पहाड़ी प्रान्त में रहने वाली 'मग' जाति इन्हीं से सम्बन्ध रखती है। इधर मिल (मिलियन) जो अरकान से दक्षिण में बड़े उनके नाम से मलयन, मलय आदि नाम पड़े। उससे आगे पूर्वी देशों में जो सबसे पहला दल पहुँचा वह सोल्यमी (Solymi) नाम अपने साथ ले गया होगा, जो धीरे धीरे इन द्वीपों में फैल गया। इन्हीं 'मिल' लोगों का एक दल त्रिमिल-द्रमिल के आगे-पीछे भारत के दक्षिण में पहुँचा, जो मलय प्रदेश कहा जाता है और जिनकी भाषा मलयाली है।

अब इस धारणा को भी हम विस्तारपूर्वक देख लें। भीलों को आग्नेयवशी मानने में सबसे बड़ी कठिनाई यह है कि आग्नेय लोगों में पूजा और आराधना जैसी कोई भावना नहीं थी जबकि भीलों में आदि काल से 'लकुल' (लेक-लिंग) की पूजा वर्तमान थी, जिसका विकास द्रविड-मिश्रण से शिवलिंग पूजा के रूप में हुआ। शिवशक्ति पूजा की भावना एशिया माइनर की सम्यता से समानता रखती है जिसका आरम्भिक रूप 'मिल' (मिलियन) लोग भारत में लेकर आये और उसका परिवर्तित रूप कई वर्षों पीछे द्रविड़ लोगों ने लाकर दिया। शिव को पशुपति और शक्ति को उमा कहा गया है। एशिया माइनर के देवी-देवताओं के नामों में इन नामों से साम्य रखने वाले नाम 'तेसुप-हेपित' (Tesusup-Hepit=पशुपति) और 'मा-अत्तिस्' (Ma-Attis=उमा-शक्ति) हैं। पशुपति और उमा शक्ति की कल्पना इसी आधार साम्य पर मानी गई है^{२५}। ऋषभ तथा उसी से विकसित नाम ऋषभदेव भी इन्हीं से सम्बन्ध रखता है। उसी प्रकार अनंत देवता की पूजा से भी इनका सम्बन्ध रहा है। इनकी राजस्थान में पूजा भी होती है और इन विषयों को

(२५) विशेष के लिये देखो :—

“Protso-types of Shiva in Western Asia.”—by Dr. Hema Chandra Ray Choudhuri in the D.R. Bhandarkar volume pp. 301-304 1940 of the Indian Research Institute, Calcutta.

कथा-कहानियों में भीलो का बराबर उल्लेख आता है। ऋषभ और अनंत इजिप्टोफिनिशियन देवता Reohuf और Anat से साम्य रखते हैं, जो भीलो के साथ ही आये। अन्नदेवता दगोन् (Dagon) < दगन (dagan) इन्हीं की भाषा का शब्द था जो दगोन्, > गोदन गोजन, गोजू, गोवूम तथा दगन्, दहन, धान आदि रूपों में विकसित हुआ। वस्तियों के द्योतक शब्द वीड, वाड आदि समाज और शासन व्यवस्था सब्बी शब्द पाल, पल्ल, पल्लवी^{२६} विल धनुष वेल (\angle वे-एल्व = भाला), वाल (\angle वाल्व = तलवार) आदि शब्द भीलो की प्राचीन सम्प्रदाय के द्योतक हैं और द्रविड भील मिश्रण की ओर संकेत करते हैं। 'मिलयन' और 'मलयालम्' में जो साम्य है वह उस ओर इन्हीं की शाखा के जाने का संकेत है।

'द्रमिल' और 'त्रमिल' के भारत में आने पर उनका इस 'मिल' (मिलयन) जाति के साथ सम्पर्क और मिश्रण हुआ। मिश्रण का यह समय धातु युग था, जब 'मिल' लोग 'लकुल' की देवता के रूप में पूर्ण प्रतिष्ठा कर उसकी पाषाण मूर्ति स्थापित कर चुके थे और धनुषवाण तथा भाले और कृपाण का प्रयोग करने लगे थे। इनके सम्पर्क और मिश्रण के बाद 'मिल' शब्द का रूपान्तर 'विल' हो गया जिसका प्रयोग द्रमिल-त्रमिल > द्रविड-तमिल इन धनुर्धारियों के लिये करते थे। दक्षिण में जन्म जाने के बाद तमिल भाषा में इस 'विल' शब्द का प्रयोग 'धनुष' के अर्थ में रूढ़ हो गया^{२७}। 'विल' की भाँति ही ये लोग 'पल्ली', 'वीडु' आदि अनेक भीली शब्द अपने आप ले गये, जिनका प्रयोग आज तक सभी द्रविड भाषाओं में किसी न किसी रूप में होता है, और जो इस सम्पर्क और सम्बन्ध के द्योतक हैं। 'विल' शब्द की 'व्' ध्वनि में महाप्राणत्व होकर 'म्' होना आर्य-भाषा सम्पर्क का परिणाम है। इसी प्रकार 'ल्' में द्वित्व होकर 'ल्' होना प्राकृत काल में द्रविड-उच्चारण के प्रभाव का परिणाम है। इस प्रकार 'मिल' से 'विल' और फिर 'मिल्ल' और आधुनिक 'भील' हुआ।

द्रविड और आर्य ध्वनि-सहति में एक अन्तर यह है कि आर्य भाषाओं में जहाँ महाप्राण ध्वनियाँ होती हैं वहाँ तमिल में अल्पप्राण का ही प्रयोग होता है, क्योंकि उसमें महाप्राण ध्वनियों का सर्वथा अभाव है। आरम्भिक सम्पर्क में 'व' का आर्य 'म्' होने का यही कारण था। द्रविड-भील सम्पर्क और मिश्रण की ओर संकेत करने वाली अन्य प्रवृत्तियों में मूर्द्धन्य ध्वनियाँ द्, ढ्, ड्, (ड्), ढ् (ढ), ए और ल् हैं जो दोनों में समान रूप से और अनेक शब्दों में थोड़े से ध्वनि परिवर्तन से शब्द का मूल या समान अर्थ निकल आता है। आज भी दोनों भाषाओं में ऐसे उदाहरण मिलेंगे। 'ल्' और मूर्द्धन्य 'ल्', 'ड्' और 'ड्' ध्वनियाँ दोनों में ही समान रूप से मिलती हैं। कहीं कहीं मूर्द्धन्य 'ल्' का उच्चारण 'ड्' के समान होता हुआ 'र' में परिवर्तित हो जाता है। प्राचीन तमिल 'भू' का उच्चारण 'Zh' जैसा होता था। भीली तथा उसमें प्रभावित युक्त राजस्थान, गुजरात और महाराष्ट्र प्रदेशों में आज भी यह उच्चारण वर्तमान है। भीली और तमिल च वर्गीय ध्वनियाँ भी इस सम्पर्क और मिश्रण के उदाहरण हैं। उच्चारण सम्बन्धी एक प्रमुख प्रवृत्ति शब्द को उच्चा-

२६—तोलेमी (Ptolemy vii, 1, 66) ने पल्लवी को फुल्लितइ (quvvstas) लिखा है, जिससे कुछ विद्वानों इसका अर्थ 'पत्ते पहनने वाले (leafwearer, स० पल्लव = पत्ता) अर्थ किया है, जो अशुद्ध है। यह शब्द पल्लिवड् \angle पल्लिपति से सम्बन्ध रखता है।

27) "Bhils—'Bowmen' from Dravidian bil, a bow" Encyclopaedia Britannica Vol II

पुल्वन, पल्लवण, पल्लवण, पडवण, पडवण, पडवो, पडवो, बडवह,

बडवो, मडवह, मडवो, बड, मड, मट, प्राकृत-भट्ट >आधु० भाट । ये सब चारण-भाटों की राजकीय परम्परा के उद्घाटक शब्द हैं । तमिल-‘कट्टलै-पम्पकम’ मेवाड में प्रचलित ‘भट्टक - पट्टक’ ताजीम से सम्बन्धित है । इन शब्दों से सारी राजकीय सस्कृति के मूल आधार का चित्र प्रस्तुत हो जाता है ।

अब हमें कोल आदि जातियों और भीलो के सम्बन्ध पर भी प्रकाश डालना है । भील-कोलो को निषाद वंशी कहकर दोनों में पैतृक सम्बन्ध स्थापित कर दिया गया है । भीलो के पश्चिम से आने की धारणा प्रमाणित हो जाने के पश्चात् इस सम्बन्ध पर भी विचार कर लेना आवश्यक है । निषाद को आग्नेय (Austrie) मानकर उसका मूल स्थान हिन्द-चीन में माना जाता है । डा० ग्रियर्सन ने कौल-मुन्डा भाषाओं को आसाम की मोन-ख्मेर जाति की खसी भाषा, भारत-चीन के दक्षिण और दक्षिण-पूर्व के द्वीप समूहों की भाषाओं के साथ आग्नेय समूह (Austrie group) में लिया है । इस समूह में भीली को सम्मिलित नहीं किया गया है । हम ऊपर बतला चुके हैं कि भीलों की यद्यपि अपनी कोई मूल भाषा नहीं रही और आज ये आर्य भाषा-राजस्थानी ही बोलते हैं, पर इनकी इस भाषा में भी इनकी अपनी भाषा की कुछ मूल प्रवृत्तियाँ और तत्व वर्तमान हैं, जिनका प्रभाव राजस्थानी की आधार-रचना में दीख पड़ते हैं । ये प्रवृत्तियाँ और भाषा तत्व आग्नेय से सर्वथा भिन्न हैं । अतः भील को आग्नेय में सम्मिलित करना उचित नहीं है । डा० सुनीति कुमार चाटुर्ज्या ने भीलो का जो आग्नेय कौल के साथ सम्बन्ध स्थापित किया है वह भी प्रमाणभूत नहीं है । आग्नेय चाहे दक्षिण चीन से आया या उत्तरी हिन्द-चीन से अथवा भूमध्य सागर से, ३० भील उस समूह के भीतर नहीं रखा जा सकता । यह बात ठीक है कि किसी समय सारे उत्तरी भारत-पंजाब, राजस्थान तथा मध्यभारत और यहाँ तक कि दक्षिण में भी आग्नेय लोगों ने अपने घर बसाये और राज्य स्थापित किये और अपनी सस्कृति, सभ्यता, ज्ञान और कला से इस देश को प्रभावित किया । चन्द्रकलाओं पर आधारित तिथियों के अनुसार दिवस-गणना इन्हीं की देन मानी जाती है । इसी प्रकार बीस तक की सख्या को ‘कौडी’ में गिनना इनकी विशेषता का एक प्रमुख अवशेष है । इनकी भाषा के अवशेष आज भी खस, कौल, मुन्डा, सथाल, हो, भूमिज, कूर्क, सबर, गदब आदि की बोलियों में मिलते हैं ।

विशेष काडवेल ने अपने द्रविड भाषाओं के तुलनात्मक व्याकरण में आदि द्रविडों के सामाजिक और सांस्कृतिक विकास की ओर संकेत करते हुए द्रविड भाषाओं के दो वर्ग कर दिये हैं—एक अपरिमार्जित (Uncultivated) और दूसरा परिमार्जित (Cultivated) । इनके आधार पर द्रविड भाषाओं को इस प्रकार बाँट दिया गया है ।

अपरिमार्जित

१. टोडा (Toda)
२. कोटा (Kota)

परिमार्जित

१. तमिल (Tamil)
२. मलयालम (Malayalam)

३. गोंड (Gond)

४. खोंड या कू (Khond or Ku)

५. ओराँव (Oraon)

६. राजमहल (Rajmahal)

३. तेलुगु (Telugu)

४. कन्नड (Kannad)

५. तुलु (Tulu)

६. कुडगू-कूग (Kudgu-Koorg)

काडवेल ने इस सम्बन्ध में अपना मत प्रकट करते हुए यह सकेन किया है कि द्रविड और कोल एक ही जाति की भाषाएँ हैं। ओराँव भाषा को होडसन (Hodgson) ने द्रविड और कोल के बीच की कड़ी माना। इस प्रकार हम देखते हैं कि द्रविड और कोलारियन परस्पर सम्बन्धित हैं। काडवेल ने जार्ज केम्पवेल द्वारा कोलारियन समुदाय में सम्मिलित भाषाओं तथा होडसन द्वारा तमिल में सम्मिलित हो, मुंडा, कोल, शवर आदि भाषाओं को द्रविड भाषाओं की सूची में नहीं लिया^{३१}। डा० चाटुर्ज्या कोल आदि को आग्नेय परिवार में सम्मिलित करते हुए उनके साथ द्रविड आदि जातियों के सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं।

नृत्व (Anthropological) आधारों के अनुसार भारत के बाहर से आने वाली सात प्रमुख जातियों में से पूर्व में हिन्द-चीन-असम के मार्ग द्वारा आने वाली आग्नेय (Austro) जाति है, जो आर्यों द्वारा निषाद कही गई है। संस्कृत साहित्य में भील का उतना प्राचीन उल्लेख नहीं मिलता जितना निषाद और कोल का मिलता है। इससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि भील आर्य सम्पर्क में बहुत पीछे और उस समय आये जब ये आग्नेय द्रविड आदि से जंगलों में घकेल दिये गये थे। आर्यभाषा संस्कृत का सीधा प्रभाव तो राजस्थान पर कमो पड़ा ही नहीं। प्राकृत प्रभाव भी बहुत देर से आया। शवर और भील नाम लगभग साथ साथ आते हैं। दोनों शिव के उपासक थे परन्तु शवर का प्रयोग भील के लिए नहीं हो सकता क्योंकि दोनों नाम अलग अलग मुरक्षित हैं। यह सम्भव है कि शवर का सम्बन्ध किरात से रहा हो।

भील सम्बन्धी ऊपर दी गई कथाओं में से एक कथा में इनका-राम के साथ सम्पर्क होने के सम्बन्ध में है। सम्भवतः इसका आधार आर्यों के साथ प्रथम सम्पर्क रहा हो। उस समय निषाद और कोल^{३२} भी वर्तमान

(31) "Tuda Kota, Gond and ku, though rude and uncultivated, are undoubtedly to be regarded as essentially, Dravidian dialects equally with the Tamil, Canarese and Telugu I feel some hesitation in placing in the same category the Rajmahal and Oraon, seeing that they appear to contain so large an admixture of roots and tongues, probably the Kolarian I venture, however, to classify them as in the main Dravidian. The Oraon was considered by Mr Hodgson as a connecting link between Kol dialects and the distinctively Tamilian family"

—Caldwell · A Comparative Grammar of Dravidian Language—P.49.

३२—कोल और निषादों का जब अलग अलग उल्लेख मिलता है तो कोल को निषादों का वंशज मानना भी युक्ति सगत नहीं जान पड़ता। कोल-मुंडा परिवार को आग्नेय में सम्मिलित करने के सम्बन्ध में भी अभी अभी आपत्ति उठाई गई है। विशप काडवेल ने तो इन्हें द्रविड परिवार में लिया है। हगरी के एक विद्वान विलमोस हेवेसी (Vilmos Hevesy) ने इन्हें किसी अन्य परिवार की होने की ओर मकेत किया है। इसके यूराल-अल्ताई (Ural-Altaï) श्रेणी की एक भाषा भारत में आई है जिसका सम्बन्ध कोल-मुंडा से है, आग्नेय समूह की भाषाओं से उसका कोई सम्बन्ध नहीं। इसका प्रयोजन उस प्रान्त की किसी जाति के भारत में आने का है, जिसके वंशज कोल-मुंडा हैं। यदि यह प्रमाणित हो जाता है और भील तथा कोल-मुंडा में किसी सम्बन्ध का प्रमाण मिल जाता है तो सामोआ (Samoa) द्वीप समूह की काकेशियस जाति तक यह सम्बन्ध रेखा स्पष्ट हो जायगी और भील की प्राचीनता स्थापित हो जायगी।

रान्त करने की है, जो अपभ्रंश की एक प्रमुख प्रवृत्ति थी। तेलुगु में तो यह प्रवृत्ति एक प्रधान प्रवृत्ति है —

प्राचीन तमिल — अवन् (=वह)

कन्नड — अवणु = भीली — वणु (वण उस)

” ” — गुरंम

तेलुगु — गुरुंमु = भीली — घोडु (= घोडो)

भीली में यह उकारान्त प्रवृत्ति वर्तमान है। राजस्थानी सर्वनाम ‘अणी’, (=इसने) ‘वणी’ (उणी=उसने) के मूल ‘अण’, ‘वण’, (उण), और तमिल ‘अवन्’ (तथा अवल्=यह) तथा उससे विकसित कन्नड ‘अवणु’ में मौलिक समानता लगती है। ‘अण’ का मारवाडी रूप ‘इण’ है, जिससे हिन्दी ‘इन’ का विकास हुआ। इसी प्रकार ‘उण’ से हिन्दी ‘उन’ का विकास हुआ।^{२८}

आर्यों के आगमन के समय उत्तर भारत में द्रविड प्रभुत्व काफी फैला हुआ था। पंजाब और राजस्थान में इनके अनेक राज्य थे। आर्य प्रसार से धीरे धीरे इनका ध्वंस हुआ। इससे पूर्व द्रविडों ने भीलों के राज्यों का ध्वंस किया। द्रविड तथा भीली में कुछ सम्बन्ध अवश्य रहा है। विशप काडवेल ने तमिल के जिन प्राचीन रूपों की जो खोज की थी उनसे कुछ इस प्रकार के उदाहरण यहाँ दिये जाते हैं और उनके समकक्ष उन भीली राजस्थानी रूपों को भी प्रस्तुत किया जाता है, जो इस तथ्य को और भी स्पष्ट कर देंगे।—

प्राचीन द्रविड

को — ओ = राजा

को — ओ — विल = राजा का घर

कोट्टै = राजा का सुरक्षित घर

अरुन = राजा का स्थान

नाटु, नाडु = प्रदेश

पुल्वन = राजा का विरुद्ध गायक
या राजकवि

कट्टलै — पञ्चकम = राज्य सम्बन्धी, लोक-
व्यवहार, कानून कायदे

विल, वल = घर, जैसे देवल

देवगृह, देखो-वीडु, वीडो आदि

कोट्ट, कोट = गढ़, दुर्ग,

रण, रुण, राणा, (रणभूमि,

रणवास,)

वाडु, वाडो, वाड, वाडी

स्थान, सीमा, प्रदेश

पडवो पडवो, वडवो=चारण,

माट, विरुद्ध गायक, राज घोषणा

करने वाला।

कट्टक-पट्टक ताजीम=मेवाड़ के

राजवंश में वह सर्वोच्च राजकीय

सम्मान जो किसी महत्वपूर्ण

सामन्त को विशेष सम्मान में

प्रदान किया जाता था।

२८—हिन्दी में ‘इन’ तथा ‘उन’ सर्वनामों की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में अनेक अनुमान किये गये पर कोई अनुमान ठीक नहीं है। देखो—धीरेन्द्र वर्मा कृत हिन्दी भाषा का इतिहास पृष्ठ २६२-२६४।

देखो ‘लोकवार्ता’ दिसम्बर १९४४ में पृष्ठ ४४ पर सुनीतिकुमार चाटुर्ज्या का लेख ‘द्रविड’

ऊर = नगर

ऊर=नगर; जैसे नाग+ऊर=नागौर, वाग+ऊर=वागौर, खमण+ऊर=खमणौर, जाल+ऊर=जालौर

बिल = धनुष

विले, विलं, मिल, मिल्ल (=भील)
वेल (देखो-आधु० वेलदार=भील)

ए-एर = हल

वे-एर (वेरवो, वेरनो)=चीरना

वे-उ-त्व = बर्छा माला

वल्लव, वल्लम, वल्लम, मल्लम=माला

कुछ अन्य द्रविड-भीली शब्द-

तमिल
कन्नड

- कुदिरै
- कुदुरे]-वाहन (घोड़ा)

भीली-कूतरी-भैरव का घोड़ा
कुत्ता कूतर, कुत्तुल, तुत्तुल
(बोली में तू-तू), =देखो प्राकृत
कुक्कुर, कुत्तुर, आधु० कुत्ता।

तमिल
तेलुगु

- गुरंम
- गुरंमु, गुरर]-वाहन (घोड़ा)

भीली-टेघडु-भैरव का घोड़ा
(कुत्ता) मिलाओ-राज० घोटडो
(टेघड-घोटड) और स० घोटकः

और मिलाओ - राज० - घोटड >घोत्र, घुत्र, भीली - कुत्र, कूतर, तमिल - कुतिरे, कन्नड - कुदुरे
= प्राचीन मिश्री - हत्र (htr)।

इस प्रकार स्पष्ट है कि भीली-द्रविड भाषा तत्वों के गहन अध्ययन से इनकी प्राचीन भाषा और संस्कृत सम्बन्धी अनेक रहस्यों का उद्घाटन सम्भव है। राजस्थान में द्रविड प्रभाव का कुछ आभास उपर्युक्त उदाहरणों से मिल जाता है। राजस्थान की राजकीय संस्कृति स्पष्टतः भीली-द्रविड तत्वों से सम्बन्धित है और राजस्थानी भाषा के आधार में भी वे तत्त्व वर्तमान हैं जो इस तथ्य की पुष्टि करते हैं। ऊपर दिये गये उदाहरणों से इसका थोड़ा सा स्पष्टीकरण आवश्यक है प्राचीन द्रविड शब्दों 'कोट्टे' और 'अरव' को लीजिये। इनके भीतर जो अर्थ है उसका तात्पर्य किसी दुर्ग और रणभूमि से है। दोनों का प्रयोग राजस्थान में उसी अर्थ में होता आया है। दूसरा शब्द 'पुल्लव' है, जिसका सम्बन्ध 'पल्लव' (अधिपति या राजा) के साथ जुड़ा हुआ है। तमिल में इस शब्द का अर्थ 'राज कवि' होता है। इसका राजस्थानी रूप पडहो > पडवो बराबर प्रयुक्त होता आया है २६। इसका आधुनिक राजस्थानी रूप 'बडवो' जो इसी जाति के परिवार विशेष के लिये आज भी बराबर प्रयुक्त होता है। इस शब्द के इन रूपों को मिलाने से यह सम्बन्ध स्पष्ट हो जायगा।

२६—देखो हेमरतन कृत पदमणि चर्चपई (वि० स० १६४५) :

आगलि पडहउं फिरतउं दीठ (६६)।

पूछलू लागा पड्ड विचार (७०)।

निषादों के पश्चात् मगोल या किरात जाति ने ब्रह्मपुत्र नदी की घाटी की ओर से भारत में प्रवेश किया। ये लोग पहले उत्तर और पूर्व में भारत की पर्वतमालाओं में फँसे और धीरे धीरे पूरे उत्तर भारत-मध्यप्रदेश (गंगा की उपत्यका) मध्य भारत, राजस्थान और सिन्ध में जा बसे। आज ये लोग और इनकी भाषा केवल असम और हिमालय प्रान्त में ही सीमित रह गई है। राजस्थान के किराडू (किरात कूप), लोहारू (-डू) आदि इनकी प्राचीन बस्तियों के द्योतक हैं। किरात लोग यहाँ आकर अन्य जातियों में मिल गये और उनकी भाषा भी लुप्त हो गई। परन्तु राजस्थानी ध्वनि-सहति में किरात उच्चारण का प्रभाव अब भी कहीं कहीं दीख पड़ता है। किरात प्रवृत्ति निम्नलिखित स्थितियों में देखी जाती है:-

(१) समस्त राजस्थान ट-वर्गीय ध्वनियों का उच्चारण स्थान संस्कृत ट-वर्गीय ध्वनियों के समान मूर्धन्य न होकर वत्स्य है।

(२) च-वर्गीय स्पर्श-सघर्षों ध्वनियों का स्थान तालव्य न होकर दन्तमूलीय है, जो भीली से सर्वथा भिन्न है।

(३) संकार के स्थान पर जहाँ हकार होता है, वहाँ हकार के स्थान पर अल्प अकार, कहीं लोप और कहीं अनुस्वार का आगम देखा जाता है; जैसे--

(क) 'स' के स्थान पर 'ह' का लोप;

रामसींग > रामींग

(ख) 'स' के स्थान अल्प अकार सास > हा s, दिस > दि s, वीस > वीs;

मैस > मैs

(ग) 'स' के स्थान पर अनुस्वार,

पास > पाँ

२ आर्य प्रभाव :

राजस्थान पर आर्य भाषा का प्रभाव आर्यों के आने के बहुत समय पश्चात् प्राकृत काल में आरम्भ हुआ। अतः राजस्थानी पर संस्कृत (वैदिक) का सीधा प्रभाव नहीं आया। ऐसा लगता है कि वेदों और ब्राह्मण ग्रन्थों के निर्माण तक आर्य लोग राजस्थान की खोज नहीं कर पाये थे। वे इसके पश्चिम, उत्तर और पूर्व सीमाओं पर ही प्रसार कर रहे थे। ऋग्वेद की रचना के समय तो राजस्थान का अधिकांश भाग समुद्र में था। सर्वप्रथम आर्य प्रभाव उत्तर-पूर्वी राजस्थान में मत्स्य प्रदेश (आधुनिक जयपुर का एक भाग) में मध्य प्रदेश के मुरलेन प्रदेश से सम्पर्क स्थापित होने पर वहाँ की जातों का पड़ा। यह उन समय की प्राकृत (शौरसेनी) थी।

आर्यों का मुख्य प्रसार आर्यवर्त (गन्धार से लेकर विदेह तक) में हुआ, जिसमें ब्राह्मण ग्रन्थों के अनुसार आर्य भाषा के तीन मोटे रूप थे—(१) उदीच्य (२) मध्य और (३) प्राच्य। इनके नीचे राजस्थान की कोई स्थिति नहीं है। इन वैदिक संस्कृत के आये चम कर तीन प्राकृत रूप हुए—(१) उदीच्य

प्राकृत, (२) मध्य देशी प्राकृत और (३) प्राच्य प्राकृत। उदीच्य प्राकृत का प्राचीनतम लिखित रूप गान्धार प्रान्त के शाहवाज गढ़ी और मानसेरा के शिलालेखों में मिलता है। (२) प्राच्य प्राकृत मागधी का एक रूप था।

राजस्थान के उत्तर पूर्व से उत्तर पश्चिम सीमाओं तक जो आर्य प्रभाव फैल रहा था उसमें प्रात शिलालेखों में वररु और सौरठ के शिलालेख भी हैं। इनमें वररु के शिलालेख की भाषा शुद्ध प्राकृत मानी गई है। परन्तु सौरठ के गिरनार वाले शिलालेख की भाषा वहाँ की बोली हैं। जिसमें कहीं कहीं प्राच्य प्राकृत के रूप आ गये हैं। इससे यह ज्ञात होता है कि जहाँ जहाँ प्राकृत प्रभाव फैला था वहाँ अशोक के ये शिलालेख प्राच्य प्राकृत में खुदवाये थे, और जहाँ प्राकृत का प्रभाव नहीं था, वहाँ स्थानीय बोली में। इससे यह स्पष्ट होता है कि सौराष्ट्र का सम्पर्क उस समय तक पूर्व में हो चुका था। परन्तु भाषा (प्राच्य) का उतना प्रभाव नहीं पड़ा था। इसी कारण वहाँ की बोली और निकटतम प्राकृत का प्रयोग इस लेख में किया गया। सौरठ की इस प्राकृत और मध्य देश की प्राकृत में मौलिक भेद था। मारवाड़ और सौरठ—जो विविध जातियों के प्रसार और सम्पर्क के कारण निकट आ चुके थे—की बोलियों पर जिस प्राकृत का प्रभाव पड़ा वह न तो मध्य देशी प्राकृत थी और न प्राच्य प्राकृत ही। इन पर उदीच्य प्राकृत का प्रभाव था, जो उत्तर-पश्चिमी प्रदेश तथा पंजाब से आया था। इसका कारण यह लगता है कि पश्चिम पंजाब, सिन्धु, सौरठ और मारवाड़ की अधिकतर जातियाँ उस समय तक द्रविडभाषी अनार्य जातियाँ ही थी। इन्होंने अपनी भाषा प्रवृत्ति के आधार पर ही आर्य भाषा (प्राकृत) को ग्रहण किया था। मारवाड़ी में कुछ ऐसी प्रवृत्तियाँ वर्तमान हैं जो इस प्रभाव की द्योतक हैं। उदाहरणार्थ गिरनार के शिलालेख की भाषा में 'त्त' और 'त्व' को 'त्प' के रूप में ग्रहण किया गया है—

परिचजित्पा ८ स० परित्यजित्वा

आरामित्पा ८ स० आलमित्वा

यह उस बोली की एक विशेषता थी। इसी 'त्प' का आगे चलकर प्राकृत की सावर्ण्य प्रवृत्ति के कारण द्वित्व हो कर 'प्प' हुआ। इसी द्वित्व 'प्प' को उद्योतनसूरि (वि० स० ८३५) ने 'अप्या तुप्पा भरि रे अह पेच्छइ माए नत्तो' कहकर उस समय की मारवाड़ी प्रवृत्ति के रूप में उल्लेखित किया है। उदीच्य प्राकृत का प्रभाव इसमें एक अन्य उदाहरण से भी लक्षित होता है। वह है 'ल-कार' के स्थान पर 'र-कार' की प्रधानता जो 'आरामित्वा' और 'आलमित्वा' में दृष्टिगोचर होती है।^{३७} इसी प्रकार मारवाड़ी में 'ष्ठ' के मूढान्य 'ष' के स्थान पर दन्त्य 'स' की सीत्कार ध्वनि बड़ी स्पष्ट सुनाई पड़ती है, जो सम्भवत आर्य प्रभाव से पहले की परम्परा है। गिरनार के शिलालेख में 'तिष्ठति' के प्राकृत रूप 'तिट्ठति' के स्थान पर उसका स्थानीय रूप 'तिस्ठति' ही मिलता है। यह उस बोली की प्रबल प्रवृत्ति का द्योतक है। मारवाड़ी में आज भी स्पष्ट और कष्ट के मूढान्य ष के स्थान पर दन्त्य स की सीत्कार ध्वनि बड़ी साफ सुन पड़ती है।

३७—उदीच्य प्राकृत में तीन मुख्य विशेषताएँ थी—

(क) ईशानी के समान इसमें 'र' ध्वनि की प्रधानता थी और 'ल' ध्वनि का प्रयोग नहीं होता था।

(ख) महाप्राण 'घ', 'घ', 'म' के अल्पप्राणत्व का लोप और केवल 'ह-कार' का प्रयोग।

(ग) मध्यग 'ड' (ड), 'ढ' (ढ), क्रम से 'ल्' और 'ल्ह' हो जाते थे।

थे। अतः निषाद को भीलो का आदि पुरुष मानना युक्ति सगत नहीं प्रतीत होता। कोल भाषा के कुछ शब्द वेदों की भाषा में भी मिलते हैं जिससे निषादों से पूर्व उनकी वर्तमान होना पाया जाता है^{३३}। इस आधार से भी सिद्ध है कि भील इन दोनों (निषाद-कोल) से सर्वथा भिन्न और स्वतन्त्र जाति थी और कोल-मुंडा परिवार से अलग थी।

भीली की प्राप्त मूल प्रवृत्तियाँ और मूल तत्वों के आधार पर कोरकु, सथाली, मुंडारी आदि जीवित भाषाओं के सम्बन्ध की खोज अपेक्षित है। राजस्थान में कोल-मुंडा के कुछ अवशेष अवश्य मिलते हैं, जिससे यह तो मानना ही पड़ेगा कि ये लोग राजस्थान में आये अवश्य और कहीं कहीं अपने अवशेष भी छोड़े। पर इनका प्रभाव भीलो पर कितना पड़ा यह विचारणीय है। कहीं कहीं इनके अवशेष 'कोली' और 'ओड़' जाति के रूप में मिलते हैं। कोली बास का काम करते हैं और बीस बाँसा के गठ्ठे के लिये मुंडा शब्द 'कीड़ी' का प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार की प्रवृत्ति 'ओड़' में भी है, जो मिट्टी खोदने का काम करते हैं। यह कहने के लिये हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है कि राजस्थान की मुंडा (मुंडारी) जाति कितनी प्राचीन है और उसकी मुंडा के साथ कोई परम्परा का सम्बन्ध है। इन लोगों के प्रभाव और प्रसार क्षेत्र गंगातट, बगल तथा उड़ीसा तक ही विशेष रूप में रहे। द्रविड़ों का प्रभाव उत्तर-पश्चिम भारत तथा पश्चिम और दक्षिण में अधिक रहा। इस प्रभाव के दो परिणाम हुए। एक तो पूर्व से कोल मुंडा तथा निषादों का राजस्थान पर अधिक प्रभाव नहीं फैल सका।

दूसरा द्रविड़ ने भील पर अपना प्रभुत्व स्थापित किया। इनमें पूजा की भावना एक समान थी ही; इस कारण इस मिश्रण से भील के 'लकुलीश' का रूप लकुटीश हो गया और लकुटीश तथा लकुलीश एक ही देवता के दो नाम हुए। द्रविड़ों की शिवलिंग पूजा का भी प्रभाव फैला।

२. आर्य-सम्पर्क और भाषा प्रवृत्तियाँ

आर्यों के आगमन और सम्पर्क के समय द्रविड़-प्रभुत्व काफी प्रबल और विस्तृत था, जो मोहंजोदड़ो और हड़प्पा के उद्घाटन से ज्ञात होता है। उस समय पञ्जाब, राजस्थान, पश्चिम और उत्तर पश्चिम भारत, मध्य भारत और दक्षिण पर द्रविड़ों का प्रभाव था। भीलो की भाषा अब तक सीमित होकर दब चुकी थी अथवा द्रविड़ में मिल चुकी थी। जो भी हो, भीलो की स्वतन्त्र भाषा, उनके विकास, राज्य और प्रभुत्व के अन्य अनेक अवशेषों के साथ द्रविड़ भाषा में अवशेष वर्तमान हैं। द्रविड़ आर्य सम्पर्क के कारण जिस भाषा का विकास हुआ उसमें अन्तिम ध्वनि पर बल देने के कारण शब्दों में व्यञ्जन द्वित्व की प्रवृत्ति का विकास हुआ जो आगे चलकर प्राकृत की प्रधान प्रवृत्ति हुई और अपभ्रंश के अन्त तक और फिर डिगल में भी बनी रही। द्रविड़ भाषा-भाषी और राजस्थान की भीली तथा भीली प्रभावित क्षेत्रों में यह बल की प्रवृत्ति आज भी उच्चारण में सुन पड़ती है। संस्कृत के अनेक शब्द इसी प्रवृत्ति से प्राकृत में परिवर्तित हुए। आर्य-द्रविड़ सम्पर्क से अनेक शब्द एक-दूसरे की भाषाओं में मिले। जो भीली द्रविड़ शब्द संस्कृत में गये उनमें से कुछ नीचे दिये जाते हैं, ये वेद की भाषा में भी मिलते हैं।

अरुण, अरणि (सूर्य, अग्नि, चकमक का पत्थर-देखो राज० अरण्या पत्थर अथवा आरणी गाव और वहाँ मिलने वाले इस पत्थर के आधार पर यह नाम), कपि, कुमार (लुहार), कला, काल, कितव (घूरा),

कूट (राज० कूड छल),^{३६} कुणार, गण, नाना, पुष्प, पुष्कर, पूजन, फन, विल (छेद, छेदना, दो टुकड़े करना, देवो-ऊपर राज० वेरणो, (-वो) = चोरना), बीज, रात्रि, सायम्, अटवी, आठम्बर, सद्ग, तन्दुल (राज० तौंदरघा), मटची (मोना), यन्दा (चन्द्रमा), चल्ली (साम का पेड़; देवो- राज० चल्ली, चल्ली)^{३५} ।

कुछ अवशेषों में ज्ञात होता है कि राजस्थान पर भी आग्नेय (Austrie) कोल-मुन्हा जातियों का प्रभाव रहा है । राजस्थान के मध्य में भीलवाड़ा भीलों की उत्तर पूर्वी सीमा का द्योतक है । इसी के आस पास अनेक-सा अन्त वाले नामों की ग्रामीण वस्तियाँ हैं । यही वे खैराड क्षेत्र की सीमा लगती है जहाँ की एक प्राचीन भीला जाति बहुत प्रसिद्ध है । इसी प्रकार दक्षिण भीली प्रदेश में खैरावाड़ा ग्राम इनकी दक्षिणी सीमा रही होगी । इसमें ज्ञात होता है कि किसी समय भीलों और मुन्हों की अलग अलग सीमाएँ स्थापित हो गई होगी । खैराडी बोली की भी अपनी अलग विशेषताएँ हैं ।^{३६} राजस्थानी की अनेक पिछड़ी जातियों में भील-भीमिया, कोली, मोट आदि जातियाँ हैं जो सम्भवतः आग्नेय परिवार की हैं । इनमें आज भी बीस तक गिनने की प्रथा है और बीस की संख्या के लिये 'कौटी' शब्द का प्रयोग किया जाता है । भीलों द्वारा वृक्षों में प्रेतात्मा का आरोप और उसकी पूजा सम्भवतः आग्नेय-भील मिश्रण का संकेत है । खैराड की भीला जाति का सम्बन्ध भी सम्भवतः आग्नेय में होगा । भीलों को आग्नेय परिवार में विकसित मानने में सबसे बड़ी भाषा सम्बन्धी कठिनाई यह है कि आग्नेय परिवार की भाषाएँ सर्व-प्रत्यय-प्रधान हैं, अर्थात् उनमें पुर-प्रत्यय, पर-प्रत्यय और अन्तर-प्रत्यय के द्वारा प्रधान रूप में वाक्य रचना होती है और उनके संयोग से व्याकरणिक सम्बन्ध सूचित किया जाता है ।

३४-(१) कपट वात कूडी केलवी (६५)] पदमणि चउपई (१६४५)
कीउ कूड वादिल्ल (५६१)

(२) राजस्थान से जो वजारे मध्य युग में व्यापार लेकर योरोप गये वे जिप्सी कहलाये । उनकी भाषा में अब भी राजस्थानी तत्व वर्तमान है । इंग्लैंड के जिप्सियों की भाषा में इस 'कूड' शब्द का प्रयोग देखिये:—

| | | |
|---------------------------|---|------------------------------------|
| Dui Romani chals | = | दुइ रोमनी छेला |
| Were bitchoni | = | थे भेजाने (=भेजे गये थे) |
| Pawdle the bori pam | = | पल्ले बडे पानी (=पल्ले पार नदी के) |
| Plato for Koring | = | प्लाटो कूडने को (Koring=कूडना) |
| Lacho for ohoring | = | लच्छो चोरने को |
| The purse of a great lady | = | किसी बड़ी स्त्री का पर्स । |

३५—'लोकवात्ता'—दिसम्बर १९४४ पृ० १४७-१४९—सु० कु० चा० 'द्रविड' ।

३६—खैराडी की विशेषता और उसके व्याकरण के लिये देखो—मेकिलिस्टर कृत 'जयपुरी डायलेक्ट्स' पृ० ५२ तथा १२९ ।

इसी लेख में अन्य कई रूप हैं जो प्राकृत प्रभाव में मुक्त हैं; जैसे—‘अस्ति’ के स्थान पर ‘अत्ति’ न होकर ‘अस्ति’ का ही प्रयोग, जो ‘सकार’ के प्रबल आग्रह और अस्तित्व का प्रमाण है। इसमें एक और तथ्य निकल आता है कि इस बोली में मूर्द्धन्य ‘प्’ का अभाव था। शहवाजगढी और मानसेरा की लिपियों में जहाँ ‘प’ का प्रयोग हुआ है वहाँ ऐसे स्थान पर इसमें ‘न्’ ही मिलता है—

| | | |
|----------|---|--------------------------|
| गिरनार | — | सवे पामटा वसेवू ति । |
| शहवाजगढी | — | मये प्रपड वसेयु — । |
| मानसेरा | — | मय प्रपड वसेयु — । |
| संस्कृत | — | मये पापडा वसेयु इति । ३८ |

इसी प्रकार तालव्य श् का भी अभाव दीख पड़ता है और उसके स्थान पर भी दत्य ‘न्’ का ही प्रयोग मिलता है—

| | | |
|----------|---|---------------------------------|
| गिरनार | — | नयम च भावमुधि च इच्छति । |
| शहवाजगढी | — | नयम भवशुधि च इच्छति । |
| मानसेरा | — | नयम भवशुधि च इच्छति । |
| संस्कृत | — | नयम (च) भावशुद्धि च इच्छति ॥ ३९ |

इसमें यह स्पष्ट है कि इस प्रान्त में प्राकृत के प्रभाव के समय स्थानीय बोलियों की प्रवृत्तियाँ अत्यधिक प्रबल थीं। कुछ अन्य और उदाहरणों से यह स्पष्ट हो जायगा—

(१) संयुक्त व्यंजन की अक्षरीकृति :

(क) च और च्छ . उच्चावचछंदो—म० उच्चावच्छन्दा.
(हिन्दी—ऊच नीच विचार में)
उच्चावचरागो—म० उच्चावचरागाः
(हिन्दी—ऊच नीच राग के)

(ग) गत : द्विक्रमनिता —स० दृढनीजता
(घ) द : भाव गृधिता —म० भाव गृधिता

(२) श् के स्थान पर द्यञ्जना की प्रवृत्ति के अनुसार ‘घ’, ‘ङ’ और ‘ड’ —

(घ) श् के साथ ‘घ’ —कतजा—म० कतजा
(ङ) श् के साथ ‘ङ’—द्विक्रमनिता—म० दृढनीजता
तत्त्वनिर्मात्र—म० तत्त्वनिर्मात्र
(ड) श् के साथ ‘ड’—धमपशुपुत्रा म० धमपशुपुत्रा

१८—देवी—मानसी प्रकाशनी परिवार में—मानसी—मानसी की एक लिपि।

१९—‘प्’ मया ‘प्’ के स्थान पर ‘म्’ के उदाहरण के साथ उदाहरण

द्विक्रमनिता—म० दृढनीजनिता

द्विक्रमनिता—म० धमपशुपुत्रा

(३) ज् और न्य का उच्चारण ज्ञ के समान

| | |
|---------|-----------------|
| कतञ्जता | —स० कृतञ्जता |
| जायासु | —स० न्यायासिषुः |
| अञ्जानि | — स० अन्यानि |

(४) लम्बे सयुक्ताक्षरो वाले शब्दों में अक्षरलोप. कसति, कासति=करिष्यन्ति

इस प्रकार मारवाड़ी की रचना की आधार भूमि में पश्चिमी प्रभाव ही प्रबल है। मध्यदेशीय प्राकृत का प्रभाव तो मारवाड़ी पर बहुत काल पीछे आया^{४०}। पश्चिम पंजाब, सिन्ध, गुजरात और मारवाड़ के निवासी अधिकतर द्रविड अनार्य थे। धीरे-धीरे ये आर्य भाषा और आर्य सत्ता को स्वीकार करते रहे थे। ये लोग जब आर्य भाषा का प्रयोग करने लगे तो उनकी भाषा-प्रवृत्तियाँ इस मिश्रित आर्य भाषा में आ गईं। आगे चलकर इसी ने पश्चिमी राजस्थानी की पृष्ठभूमि तैयार की।

दक्षिण राजस्थान में मेवाड़ के एक बड़े भाग पर भीलो का आधिपत्य था। यही कारण है कि इस भाग की बोली की कई प्रवृत्तियाँ मारवाड़ी से मेल नहीं खाती। इस ओर के लोग भील, आभीर, गूजर आदि थे, जिन पर आर्य भाषा का प्रभाव मालवा की ओर से होकर आया। इसी कारण मेवाड़ी और मालवी में समानता होती है। शौरसेन से आने वाले आर्य प्रभाव ने पूर्ब राजस्थानी और मालवा की ओर से आने वाले प्राकृत प्रभाव ने दक्षिण राजस्थानी की आधार भूमि प्रस्तुत की।

आर्य प्रसार के पश्चात् प्राकृत के प्रभाव से राजस्थानी की पृष्ठभूमि आरम्भ होने लगी। आर्य प्रभुत्व और प्रसार के कारण यद्यपि द्रविड दक्षिण की ओर उतर गये परन्तु उनमें से अनेक यहाँ भी बस रहे। इनके अनिश्चित अन्य अनेक जातियाँ जो सिन्धु तथा उत्तर पंजाब से खदेड़ी गईं वे भी राजस्थान में बस गईं। इन सब की बोलियों में आर्य भाषा के मिश्रण ने एक नवीन भाषा की रचना में योग दिया, जिससे राजस्थानी की पृष्ठभूमि आरम्भ होने लगी। प्राकृत की सावर्ण्य (Assimilation) ने आर्य भाषा और अनार्य शब्दों से राजस्थानी रूपान्तर करने में प्रधान रूप से काम किया। भील-द्रविड राज्यों की संस्कृति के अवशेष चारण-भाटो (देखो ऊपर द्रविड पुल्वन, राज० पडवो, बडवो आदि) ने अपनी भाषा की रचना में इस प्रवृत्ति को नियमित रूप से अपनाया और आगे चलकर राजस्थानी में द्वित वर्णवाली डिङल शैली का विकास किया।

प्राकृत के लोक भाषा होने से उसका क्षेत्र व्यापक हो गया था। अनेक अनार्य जातियाँ इस आर्य भाषा का प्रयोग अपनी बोलियों का मिश्रण करके करती जा रही थी। राजस्थान की अनेक उद्योग व्यवसायी जातियाँ आर्यों के साथ सम्पर्क स्थापित कर चुकी थी। वे अपने उद्योग-व्यवसाय को लेकर आर्य परिवारों में प्रवेश करने लगी थी। इन सभी जातियों के सम्पर्क, सम्बन्ध और मिश्रण तथा संयोग-व्यवहार से विकसित

४०—"मारवाड़-गुजरात की मौलिक या प्राथमिक बोली, जिसका प्राचीनतम निदर्शन अशोक की गिरनार लिपि में हमें मिलता है, मध्यदेश (शूरसेन अथवा अन्तर्वेद) की भाषा से नहीं निकली थी; पश्चिमी-पंजाब तथा सिन्ध में जो आर्य बोलियाँ स्थापित हुई थी, उनसे ज्यादा सम्पर्कित थी"। सु० कु० चा०-‘राजस्थानी भाषा’-पृ० ५५।

एक नवीन सामाजिक व्यवस्था में भाषा का पोषण हो रहा था। प्रचलित आर्य भाषा में नई-नई भाषा-प्रवृत्तियों का समावेश हो रहा था। तत्सम शब्दों के अनेक तद्भव रूपान्तर हो रहे थे, अनार्य शब्दों को (—क प्रत्यय लगाकर संस्कृत किया जा रहा था (राज० घुत्र ७ घोत्र ७ घोटड ७ सं० घोटक) तो कहीं, प्राकृत (राज० मिल ७ विल ७ मिल ७ प्रा० मिल्ल)। शब्दों को नये रूप मिल रहे थे। एक ही शब्द का उच्चारण विविध जातियाँ अपनी ध्वनि-सहति और मुखसुख प्रवृत्ति के अनुसार कर रही थी, जिससे एक ही शब्द के अनेक रूप होने लगे थे^{४१}। इस प्रकार इस आर्य-अनार्य सम्पर्क से प्राकृत भाषा के रूप में परिवर्तन स्थिति उत्पन्न हो चुकी थी। परिणामतः एक नवीन भाषा 'अपभ्रंश' का विकास हुआ।

राजस्थान पर प्राकृत प्रभाव ई० पू० की सहस्राब्दि से लेकर ई० पू० की अन्तिम शताब्दी तक बना रहा। इस समय तक यहाँ आर्य प्रभावपूर्ण रूप से फैल गये थे। इसके साथ ही अपभ्रंश का राजस्थानी रूप आरम्भ हो गया। इस रूप के विकास में सहयोग देने वाले थे भील (मिल्ल), गौभील। (गौमिल्ल ७ गोहिल्ल), आभीर (अमिल्ल), गुर्जर, तथा कोल, मुन्डा और किरातो की सन्तानें एवं चारण, पडवा, और भाट आदि। आर्यों के साथ इन जातियों के निकट सम्पर्क के कारण इनकी बोलियाँ भी अधिक प्रभावशाली हो रही थी। गोपालन के कार्य में कुशल होने के कारण महाभारत के समय तक आभीर तो चातुर्वर्ण्य में सम्मिलित कर ही लिये गये थे। सम्भवतः आभीर ही पहली जाति थी जिसने आर्य परिवार से सम्बन्ध स्थापित किया था। भीलों में गाये चराने वाले आर्यों द्वारा गौमिल्ल (गौ+मिल्ल) कहलाये और आर्य वर्ण में सम्मिलित होने पर आभीर (आर्य+मिल्ल=आ मिल्ल ७ आभील ७ आभीर) कहलाये। आभीर जाति के मूल उद्गम के विषय में जो अनेक कल्पनाएँ की गई हैं वे सब निराधार हैं। वास्तव में परिवार में सम्मिलित किये गये मिल्ल ही आर्य+मिल्ल कहलाये। आर्य+मिल्ल का ही रूपान्तर आर्य-मिल्ल या आ-मिल्ल हुआ। आ-भील के 'ल्' का 'र्' में परिवर्तन होना इस मत को और भी अधिक पुष्ट कर देता है। ऊपर हम बता चुके हैं कि आर्य प्रसार के कारण आर्य भाषा संस्कृत के उदीच्य, मध्य और प्राच्य ये तीन रूप हो चुके थे। उत्तर में उदीच्य का प्रयोग होता था जिसमें 'ल्' का प्रयोग न होकर ईरानी के समान सर्वत्र 'र्' का ही प्रयोग होता था। आभीर शब्द में 'ल्' के स्थान पर 'र्' का प्रयोग यह प्रमाणित करता है कि उत्तर में ही आर्य-भील संयोग हुआ था। इस प्रकार आभीर भीलों की ही एक जाति थी। इन्हीं की पेशेवर जाति गाय-बकरी चराने के कारण गुजर (गौ+अज+चर=गौर्जर, गुर्जर, गुजर) कहलायी।

४१—(१) पतञ्जलि ने अपने महामाण्य में (ई० पू० २००) इस उच्चारण की अनेकता की ओर संकेत किया है और 'गौ' शब्द के अनेक अपभ्रंश रूप प्रस्तुत किये—“गौरित्यस्य शब्दस्या गावी गोणी गोपोत्त-लिकेत्येवमादयोऽपभ्रंशाः”—देखो कीलहार्न द्वारा सम्पादित 'महामाण्य-पृ० २०

(२) परवर्ती प्राकृत ग्रन्थों में तथा अनेक जैन सूत्रों में इन शब्दों का प्रयोग होने लगा था।

(३) देखो, चण्ड कृत 'प्राकृत लक्षण' गौगार्वी २, १६

(४) देखो—सिद्धहेम व्याकरण 'गोणादयः—२, १७४।

३. भाषा के अनेक भेद और उसमें राजस्थान की स्थिति :

महाभारत के पश्चात् सामाजिक व्यवस्था विस्तृत हो गई थी । आर्य-अनार्य मिश्रण के कारण जातियाँ अपने कार्य और व्यवसाय के अनुसार महत्व प्राप्त करती जा रही थी । विविध जातियाँ अपने अपने टोल में सगठित होकर अपनी अपनी बोलियों का प्रयोग करती थी । आभीरो के टोल तो महत्वपूर्ण हो ही गये थे परन्तु अभीरोक्ति ने भी आर्य भाषा प्राकृत के रूप को सर्वथा परिवर्तित कर दिया था, जो आगे चलकर अधिक महत्व प्राप्त कर लेने पर अपभ्रंश के नाम से प्रसिद्ध हुई और उसमें साहित्य रचना होने लगी ।

प्राकृत का अन्दर का ढाँचा किसी सीमा तक सर्वदेशीय बना रहा था, पर विविध बोलियों की विशेष प्रवृत्तियों के कारण छोटे मोटे जातिगत भेदों के साथ ही स्थानगत भेद हो गये थे । फिर भी इस ढाँचे पर विकसित एक सामान्य भाषा अवश्य बनो रही । यही प्रान्तीय भेदों के साथ सर्वमान्य थी । 'देश भाषा' का यह एक रूप था । उसमें ये प्रान्तीय रूप जुड़े जा रहे थे । प्राकृत से भिन्न हो कर वह देश भाषा के रूप में प्रचलित हुई । ईसवी सन् की आरम्भिक शताब्दी तक देशभाषा का यह रूप प्राकृत से पूर्णतः स्वतन्त्र हो चुका था । भरत ने अपने नाट्य शास्त्र में (ई० दूसरी शताब्दी) विविध वर्गों के पात्रों द्वारा प्रयुक्त भाषाओं में संस्कृत और प्राकृत से सर्वथा भिन्न एक 'देशभाषा' का भी उल्लेख किया है—

एवमेतत् विज्ञेय प्राकृत संस्कृत तथा ।

अतः ऊर्ध्वं प्रवक्ष्यामि देशभाषा प्रकल्पनम् ॥

यह देश के भिन्न भागों में प्रान्तीय विशेषताओं के साथ बोली जाती थी । भरत ने इसी देश भाषा के सात रूपों का प्रान्तीकरण किया है—

- | | |
|---------------|--|
| १ बाह्लीका | —पश्चिमी पंजाब और उत्तरी पंजाब की बोली |
| २. शौरसेनी | —मध्य देश की बोली |
| ३ आवन्ती | —मालव प्रदेश की बोली |
| ४. अर्धमागधी | —कोसल की बोली |
| ५. मागधी | —मगध की बोली |
| ६ प्राच्य | —मगध से आगे के पूर्वी देशों की बोली |
| ७ दाक्षिणात्य | —गुजरात तथा दक्षिण राजस्थान की बोली (४२) |

ऊपर आर्य भाषा संस्कृत के उदीच्य मध्य देशीय और प्राच्य—इन तीन भेदों का उल्लेख किया गया है । इन्हीं के आधार पर प्राकृत के तीन भेदों का भी विकास हुआ, जिनमें अशोक की धर्म लिपियाँ उत्खनित हैं । इन्हीं तीन प्राकृतों से विकसित देश भाषा के आर्य प्रसार के साथ साथ—ये सात प्रान्तीय रूप हो गये । बाह्लीका उत्तर-पश्चिमी सीमान्त प्रदेश, पश्चिमी पंजाब, काश्मीर आदि देशों में बोली जाती थी, जिसका प्रभाव सिन्ध और कुछ कुछ उत्तर राजस्थान पर भी पड़ा था । इस भाषा का आधार उदीच्य ही

था। इस समय मध्य प्रदेश के दो रूप हो गये—पहला शौरसेनी, जो मध्य देश की प्रधान भाषा थी, और दूसरा आवन्ती जो मालव की बोली के रूप में विकसित हुई। प्राच्य के इस समय तीन भेद हो गये—मागधी, अर्ध मागधी और प्राच्या (वग देश तक)। राजस्थान का उस समय कोई स्वतन्त्र इकाई के रूप में विकास नहीं हुआ था। उसमें छोटे छोटे गणराज्य थे। परन्तु दक्षिणात्या से गुजरात और दक्षिण राजस्थान की बोलियों से ही अर्थ है। दक्षिणात्या से दक्षिण की द्रविड भाषा से सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि उसने आर्यावर्त्त की भाषाओं का ही उल्लेख किया है। यहाँ तक कि आर्यावर्त्त की अन्य विभाषाओं के अन्तर्गत भी उसने द्रविड का उल्लेख किया है :—

शबराभीर चाण्डाल चर द्रविडोड्जा ।

हीना वनेचराणा च विभाषा नाटके स्मृता. ॥

इस प्रकार शबर, आभीर, चाण्डाल, चर, द्रविड, ओड् (ओड) और हीन वनचर जातियों की बोलियों की सूचना हमें प्राप्त होती है। इसमें सभी जातियाँ राजस्थान में पायी जाती हैं। इनके बीच द्रविड का उल्लेख होने से उपयुक्त भील-द्रविड सम्पर्क सम्बन्ध के तथ्य की पुष्टि हो जाती है। उसके अनुसार शबरो के अतिरिक्त व्याध और कोयला बनाने वाली जातियाँ, लकड़ी के यन्त्रों पर जीविकोपार्जन करने वाले सुथार (बढई) खाती (काष्ठक यान्त्रिक) आदि शाबरी बोलते थे।^{४३} वनचरो के साथ इनका सम्बन्ध होने के कारण ये लोग इनकी बोली 'वानौकसी' भी जानते थे। गाय, घोड़े, भेड़, बकरी और ऊँट चराने वाले (अभीर आदि) 'आमोरोक्ति' बोलते थे। शेप द्रविड आदि 'द्राविडी' बोलते थे।^{४४}

इन प्रमुख जातियों का उल्लेख कर देने के पश्चात् उन अनार्य जातियों का भी उल्लेख कर दिया है जिनमें से अधिकतर जातियाँ राजस्थान में बसी हुई थी। उस समय राजस्थान में छोटे छोटे गणराज्य स्थापित हो चुके थे, जिनकी यही प्राकृत मिश्रित 'देशभाषा' थी। सम्भवतः यही समय था जब आर्य प्रभाव राजस्थान पर स्पष्ट रूप में पूर्ण प्रसारित हो चुका था। उत्तर राजस्थान का बहुत बड़ा भाग बाह्लीका से प्रभावित था। उत्तर पूर्व का भाग मत्स्य महाभारत के समय में ही आर्य प्रभाव में आ चुका था। इस समय तक पूर्वी राजस्थान का बहुत बड़ा भाग 'शौरसेनी' से प्रभावित था। यहाँ किसी 'राजन्य जनपद' (क्षत्रप-जनपदसी) का शासन था। दक्षिण राजस्थान में आर्य प्रभाव मालव की ओर से आया। ई० पू०

४३—शाबरी का कुछ राजस्थानी रूप : शाबर लोग मन्त्र फूँकने आदि में बहुत प्रसिद्ध थे। इनके कुछ मन्त्र शारगधर पद्धति में शारगधर ने सुरक्षित किये थे। उनमें से सिंह से रक्षा करने का यह मन्त्र देखिये—

'नन्दायणु पुत्त सायरिऊ' पहार मोरी रक्षा । कुक्कर जिम पु छी दुल्लावइ ।

उडहइ पु छी पडहइ मुहि । जाह रे जाह । आठ साकला करि उर बघाउ ।

बाघ बाघिणि कऊं मुह बघउ । कलियाखिणि की दुहाई । महादेव की दुहाई ।

महादेव की पूजा पाई । टालहि जई आणिली । विष देहि ।'

—नागरी प्रचारिणी पत्रिका . भाग २, अंक-१ में पृ० १७ पर 'गुलेरी' द्वारा प्रकाशित

४४—अङ्गारकाख्याधाना काष्ठयन्त्रो

की दूसरी शताब्दी में 'शिवजनपद' की स्थापना हुई जिसकी राजधानी चित्तौड़ के पास 'मध्यमिका नगरी' (अब नगरी के नाम से प्रसिद्ध) थी। इसके सिक्के पर 'महिमिकम्ब शिवजन पदस' लिखा मिलता है।^{४६} यह आर्य भाषा ही है। इसमें मध्यग-अ- (महिमिका ७ मध्यमिका में 'ध्य' का 'भ' के स्थान पर 'इ' उच्चारण करने की प्रवृत्ति आज तक वर्तमान है। इसके विपरीत मारवाड़ी में शब्द के आरम्भिक अ-कार का इ-कार होता है।

४. देश-भाषा की विविध प्रवृत्तियों में राजस्थानी प्रवृत्तियाँ :

भारत में इसी देश भाषा की प्रान्तीय विशेषताओं का उल्लेख किया है। उसके अनुसार गंगा और सागर के मध्य की भाषा (मध्य देश तथा पूर्व में) ए-कार बहुला है। विन्ध्याचल और सागर के बीच वाले प्रदेशों की भाषा न-कार बहुला है। सुराष्ट्र, अवन्ति और वेतवती (वेतवा) के उत्तर के देशों की भाषा में च-कार की प्रधानता है। चर्मण्वती (चम्बल) और उसके पार आबू तक के प्रान्तों में ट-कार की बहुलता है। और हिमालय, सिन्धु और सौवीर के बीच अर्थात् शूरसेन, हिमालय का पहाड़ी भाग तथा उत्तर राजस्थान से लेकर सिन्धु तक के देशों में उ-कार की बहुलता है। उक्त कथन में राजस्थान में तीन भाषा स्पष्ट रूप में आ गई है।

(१) सौराष्ट्र से अवन्ति तक च-कार की विशेषता

(२) चम्बल से आबू के बीच ट-कार की विशेषता, और

(३) उत्तर राजस्थान में उ-कार की बहुलता

स्पष्ट है कि दक्षिण राजस्थान में भीली-किरात-द्रविड प्रभाव के कारण च-वर्गीय तथा ट-वर्गीय ध्वनियों में उच्चारण आर्य ध्वनियों से भिन्न है। इसका उल्लेख ऊपर किया जा चुका है। हम जो यह बतला चुके हैं कि उकारान्त प्रवृत्ति भीली, द्रविड तथा 'आभीरोक्ति' की प्रधान विशेषता थी। मथुरा से लेकर राजस्थान और गुजरात तक वही उकारान्त आज ओकारान्त हो गया है और इसका उकारान्त स्वरूप अपभ्रंश से प्रभावित तेलुगु में प्रबल रूप में वर्तमान है।

अपभ्रंश में उकारान्त बहुलता के साथ व्याकरण के नपुंसक के भेद को हटा देने की प्रवृत्ति प्रारम्भ हो गई थी। इसी कारण उसमें कहीं नपुंसक का प्रयोग होता था और कहीं नहीं। इस प्रवृत्ति से दो बातें स्पष्ट होती हैं। इसमें एक वर्ग ऐसा था जो नपुंसक के भेद को स्वीकार करता था। यह वर्ग विशेष रूप में गुजरात-सौराष्ट्र वर्ग था, जिसका कुछ प्रभाव मारवाड़ पर भी था। दूसरा शेष राजस्थान का था जो नपुंसक के भेद को हटा रहा था, इसलिये अनुस्वार का प्रयोग नहीं करता था। आगे चलकर जब पुरानी पश्चिमी राजस्थानी से गुजराती अलग हुई तो गुजराती में नपुंसक सुरक्षित रह गया और राजस्थानी से लुप्त हो गया।

५. अपभ्रंश में राजस्थानी के मूलतत्व :

आभीरोक्ति से विकसित होकर अपभ्रंश देश की प्रधान भाषा हुई और उसमें साहित्य रचना होने लगी। अपभ्रंश के विकास और प्रसार का प्रधान श्रेय आभीरो तथा गुर्जरों को दिया गया है। आभीरो तथा गुर्जरों का प्रसार उत्तर में सिन्धु और सरस्वती के तट से^{४७} तथा सपादलक्ष^{४८} की ओर से गुजरात और राजस्थान में हुआ। पूर्व^{४९} तथा दक्षिण^{५०} तक उनके राज्य भी स्थापित थे। राजशेखर का 'पश्चिमेन अपभ्रंशिनः कवयः' इस तथ्य का प्रमाण है कि गुजरात और राजस्थान में अपभ्रंश काव्य का चरम विकास हुआ। अपभ्रंश काव्य के प्राप्त ग्रन्थों के द्वारा इस प्रमाण की पुष्टि भी होती है। इसी पश्चिमी या शौरसेन अपभ्रंश से राजस्थानी भाषा का विकास हुआ। राजस्थानी का प्राचीनतम रूप पुरानी राजस्थानी के ग्रन्थों में सुरक्षित है। पुरानी पश्चिमी राजस्थानी^{५१} को पुरानी हिन्दी भी कहा है।^{५२} इसका कारण भी यही है कि हिन्दी के वर्तमान रूप की रचना में पुरानी राजस्थानी का प्रबल आधार है। इसके कुछ उदाहरण ऊपर दिये भी जा चुके हैं।

हेमचन्द्र ने अपने प्राकृत व्याकरण में एक अध्याय अपभ्रंश व्याकरण का भी दिया है। यहाँ उसी व्याकरण से कुछ ऐसे तत्वों को प्रस्तुत किया जा रहा है जो राजस्थानी के रचना-विकास के मूल में प्राप्त होते हैं (कोष्ठों में सूत्र-संख्या दी गई है) —

४७—विलसन ने 'इन्डियन कास्ट' में आभीरो के विषय में लिखा है—'आरम्भ में उल्लेख महाभारत में शूद्र के साथ मिलता है, जो सिन्ध के तट पर निवास करते थे।' तोलोमी (Ptolemy) ने भी 'आभीरो' (आभीरो) को स्वीकृत किया है, जो अब भी आभीरो के सिन्ध, कच्छ और काठियावाड़ में मिलते हैं और ग्वालो तथा खेती का कार्य करते हैं।'

रामायण, विष्णुपुराण, मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में द्रविड, पुण्ड्र, शबर, बर्बर, यवन, गर्ग आदि के साथ आभीरो का भी उल्लेख मिलता है।

४८—(१) देखो—ग्रियर्सन का भाषा सर्वे जिल्द ९, भाग २, पृ० २ तथा ३२३.

(२) देखो—इन्डियन एन्टीक्वेरी १९११ में डा० मण्डारकर का लेख 'फोरेन एलिमेन्ट इन दी हिन्दू पोप्युलेशन'—पृ० १६.

(३) देखो—आर० ई० ए-थोवन कृत 'ट्राइब्ज एण्ड कास्ट्स आफ बोम्बे' भूमिका पृ० २१.

४९—देखो—समुद्रगुप्त का इलाहाबाद का लेख।

५०—देखो—संवत् ३८७ का नासिक गुफा का शिलालेख जिसमें राजाशिवदत्त के पुत्र ईश्वरसेन अहीर का उल्लेख है।

५१—देखो—इन्डियन एन्टीक्वेरी १९१४ के अंको में तिस्सेतरी कृत पुरानी पश्चिमी राजस्थानी पर 'नोट्स'।

५२—देखो—नागरी प्रचारिणी पत्रिका भाग २, अंक ४ में 'गुलेरी' लेख 'पुरानी हिन्दी'।

(१) विभक्तियां .

(क) राजस्थानी में प्रथमा और सम्बोधन में एक वचन पुल्लिङ्ग आकारान्त तथा स्त्रीलिङ्ग आकारान्त सज्ञाएं अपभ्रंश के समान (३३०) ही रहती हैं। परन्तु द्वितीया एक वचन पुल्लिङ्ग में अपभ्रंश के अकारान्त (३३१) का आकारान्त हो गया है। अपभ्रंश तृतीया के -ए (३३३), अनुस्वार तथा -ण (३४२ तथा ३४३), -हिं (३३३, ३४७) राजस्थानी काव्य में सुरक्षित रहे हैं। अप० पंचमी के -हे, -हु (३३६, -३४१, ३५२) तथा -हु (-हुं (३३७, ३४१) काव्य में तो सुरक्षित है, पर बोलियों में -हु के स्थान पर -हु का ही प्रयोग होने लगा है। षष्ठी के -ह (३३६, ३४०), -हे (३५०) और -हु का प्रयोग केवल काव्य में ही सीमित है। सप्तमी -इ, -ए (३३४), -हि (३४१, ३५२), -हु (३४०), -हि (३४७) काव्य में प्रयुक्त होते रहे हैं। पर -इ का प्रयोग काव्य में छन्द-बन्धन के कारण -ए के स्थान पर ही हुआ। बोलियों में केवल -ए ही पाया जाता है। -ए का बहुवचन बोलियों में -आँ हो गया है। सम्बोधन पुल्लिङ्ग -हो (३४६) का प्रयोग बोलियों में भी होता है, परन्तु स्त्रीलिङ्ग-हो (३४६) का प्रयोग केवल आदर सूचनार्थ ही होता है। स्त्रीलिङ्ग -ए (३३०) का प्रयोग सर्वत्र होता आया है।

(२) सर्वनाम

(क) निश्चयवाचक अपभ्रंश एहो (३६२) के स्थान पर राजस्थानी में यो (ओ), एइ (३६३) के स्थान पर ई; एह (३६२) के स्थान पर या (आ), ओइ (३६४) के स्थान पर ओ, वो, आय (३६५) के स्थान पर आ, आयइ (३६५) के स्थान पर ई, जासु-कासु (३५८) तथा जहे-कहे (३५८) के स्थान पर जी-की हो गये हैं।

(ख) प्रश्नवाचक : अपभ्रंश 'काइ' और 'कवण' (३६७) पुरानी राजस्थानी में तो ग्रहण किये गये हैं, परन्तु उसके पश्चात् 'काइ' तो मूल रूप में ही बोलियों तक आया है और 'कवण' का विकसित रूप 'कृण' (कूण, कौण) प्रयुक्त होने लगा।

(ग) पुरुष वाचक अपभ्रंश 'मइ' (३७७) राजस्थानी काव्य में 'मि' हो गया और 'मइ' तथा 'मि' दोनों का प्रयोग होने लगा। इसी प्रकार अपभ्रंश अम्हे-अम्हइ (३७६) का 'म्हे'; 'हउ' (३७५) का 'हु' तथा मूल रूप 'हउ' भी काव्य में व्यवहृत होने लगे। इनमें 'म्हे' तो बोलियों तक चला आया पर 'हु' की परम्परा काव्य तक ही सीमित रही। हु के स्थान पर 'म्हु' का बोलियों में विकास हुआ। इसी प्रकार मध्यम पुरुष 'तुहु' (३६८) का 'थू' 'तुम्हे-तुम्हइ' (३६६) का 'था-थें', तइ (३७०) का 'थइ', 'तउ' (३७२) का 'थउ' रूप बोलियों में विकसित हुए।

(३) क्रिया .

(क) राजस्थानी में अपभ्रंश वर्तमान के प्रत्यय -उ (३८५), -हु (३८६), -हि (३८३), -हु (३८४), -हि (३८२) काव्य में तो प्रयुक्त होते रहे हैं, परन्तु बोलियों में -उ का -उ, -हु का -आ, -हि, तथा -हि का -ए, और -हु का -ओ हो गया है।

(ख) आज्ञार्थ में अपभ्रंश -इ, -उ, -ए (३८७) काव्य में सुरक्षित है, परन्तु बोलियों में 'सबके' स्थान पर -अ का प्रयोग होता है।

(ग) भविष्यार्थ में अपभ्रंश 'स्य' तथा 'स' (३८८) दोनों का प्रयोग काव्य में होता है। इस प्रकार 'होस्यइ' और 'होमउ' दोनों रूप मिलते हैं। इसी के अन्य रूप 'होइस्यइ' (< भविष्यति), 'होइसइ', 'होइहि' (होइइ), 'होहिइ' (३८८), 'होवइ', 'होअइ', 'हुवइ', 'हुवै', 'हुवइ' आदि रूप भी प्रचलित हैं।

(४) रूप परिवर्तन

(क) अपभ्रंश में जहाँ अनादि 'म्' सानुनासिक 'व्' हो जाता है (३९७), वहाँ राजस्थानी में मध्यग -म्-एव -व्- दोनों का प्रयोग हुआ है, परन्तु अन्त्य -म् का परिवर्तित अनुनासिक -व् आनुनासिक रूप में -उ हो गया है।

(ख) अन्त्य व्यंजन से संयुक्त 'र्' जहाँ अपभ्रंश में विकल्प से लोप होता है (३९८) वहाँ राजस्थानी में भी यही प्रवृत्ति देखी जाती है।

(ग) अपभ्रंश 'जेहु', 'तेहु', 'एह' (४०२) राजस्थानी में काव्य में प्रयुक्त हुए हैं, परन्तु इनके विकसित रूप 'जेहो', 'तेहो', 'केहो', 'एहो' भी मिलते हैं। पुरानी पश्चिमी राजस्थानी से ये रूप गुजराती में चले गये। राजस्थानी में इनके स्थान पर अपभ्रंश 'जइस', 'तइस', 'कइस', अइस (४०३) से विकसित रूप 'जहमउ' (>जिसो, जसो, जस्यो), 'तइसउ' (>तिसो, तसो, तस्यो), 'कइमइ' (किसो, कसो, कस्यो) और 'अइसउ' (इसो, असो, अस्यो) रूप प्रयुक्त होते हैं।

(घ) अपभ्रंश के 'जेवडु-तेवडु' (४०७) के 'जेवडो-तेवडो' तथा एवडु-कवेडु' (४०८) के 'एवडो' केवडो' रूप पुरानी राजस्थानी तथा काव्य में बराबर प्रयुक्त होते रहे हैं। मारवाड़ी में इनके रूप क्रमशः 'जेडो', 'तेडो', 'एडो', 'केडो' विकसित हुए हैं। इसी प्रकार अपभ्रंश 'जेत्तुलो' तेत्तुलो' (४०७) के 'जितरो-तितरो, वितरो (जतरो-ततरो-वतरो) तथा एत्तुलो-केत्तुलो (४०८) के 'इतरो (अतरो) -कितरो (कतरो) राजस्थानी रूप विकसित हुए। आधुनिक मारवाड़ी में इनके रूप क्रमशः 'जित्तो' तित्तो' (वित्तो), 'इत्तो' 'कित्तो' हो गये।

(५) स्वार्थिक प्रत्यय :

सज्ञा में लगने वाले अपभ्रंश स्वार्थिक प्रत्यय 'अ-डड-डुल-डो-डा' (४२६, ४३०, ४३१, ४३२) के राजस्थानी में टो, लो, डो, ली, ड्यो, ल्यो, डियो (डियो), लियो (लियो) रूप मिलते हैं।

(६) अपभ्रंश से राजस्थानी का पृथक्करण

इस बात का निर्णय करना कठिन है कि अपभ्रंश में राजस्थानी का पृथक्करण कब हुआ। एक भाषा के भीतर ही उससे विकसित होने वाली भाषा के बीज प्रस्फुरित हो जाते हैं और धीरे-धीरे वह नारा धपनी नयी भाषा को पोषित करती हुई गुप्त हो जाती है। राजस्थानी में भी यही स्थिति देख गयी है। अपभ्रंश ज्यों ज्यों लोक व्यवहार में हटती गई त्यों त्यों राजस्थानी के नव विकसित अंगुष्ठ भाषा में स्थान प्राप्त करते गये। इस प्रकार अपभ्रंश के अन्तिम युग की परिवर्तित भाषा में प्राप्त साहित्य में राजस्थानी भाषा के प्रारम्भिक रूप देख पड़ते हैं। ये रूप सम्भवतः विग्रह की पाठशाला सतावदी के अन्तिम चरण में

आरम्भ हो गये होंगे, जब अपभ्रंश के क्षेत्र में प्रान्तीय विशेषताएँ अकुरित होने लगी थी। इसका प्रमाण वि० सं० ८३५ में उद्योतनसूरि द्वारा रचित 'कुवलयमाला' कथा में संग्रहित प्रान्तीय रूपों से मिलता है। ५४ परन्तु राजस्थानी का अधिक स्पष्ट रूप जिनदत्तसूरि कृत 'उपदेसरसायनमार' में मिलता है। ५५

अपभ्रंश से राजस्थानी के स्वरूप विकास की प्रधान प्रवृत्ति है। अपभ्रंश के द्वित्वरूपवाले शब्दों की अस्वीकृति और उनके स्थान पर नव विकसित रूपों की स्थापना। यह प्रवृत्ति निम्नलिखित रूपों में पायी जाती है :—

५४—शौरसेन अपभ्रंश से प्रभावित क्षेत्र में विकसित इन रूपों का उल्लेख यहाँ किया जाता है—

१. मध्यदेश—णय-नीति-सन्धि-विग्गह-पडुए बहु जपि रे य पयतीए ।
'तेरे मेरे आउ' ति जपि रे मझ देसे य ॥
२. अन्तर्वेद—कवि रे पिंगल नयणे भोजणकहमे तद् विण्णवा चारे ।
'कित्तो किम्मो जिअ' जपि रे य अतवेते य ॥
३. टक्क—दक्षिण दाण पोरुपा विण्णाराण दया विवज्जिय सरीरे ।
'एह तेह' चवते टक्के उण पेच्छय, कुमारो ॥
४. सिन्धु—सललितमिदु—मदपए गधव पिए सदेस गय चित्ते ।
'चउडय मे' भणि रे सुहए अह सेन्ववे दिट्ठे ॥
५. मरुदेस—बके जडे य जडु' बहु मोई कठिण-पीण-थूणगे ।
'अप्पा तुप्पा' भणि रे अह पेच्छइ मरुए तत्तो ॥
६. गुर्जर—घय लोलित पुट्ठगे घम्मपरे सन्धि-विग्गह णिउणे ।
'णउरे मल्लउ' भणि रे अह पेच्छइ गुज्जरे अवरे ॥
७. लाट—ण्हाउलित्त-विलित्ते कय सीमते सुसोहिव सुगत्ते ।
'आहम्ह काइ तुम्ह मित्तु' भणि रे अह पेच्छइ लाडे ॥
८. मालव—तण्ण-साम-मडह देहे कोवणए माण-जीविणो रोह् ।
'भाउअ मइणी तुम्हे' भणि रे अह मालवे दिट्ठे ॥

विशेष के लिये देखो—'अपभ्रंश काव्यत्रयी, भूमिका पृ० ६१-६४ ।

५५—निम्नलिखित उदाहरण देखिये—

बेट्टा बेट्टी परिणाविज्जहि । तेवि समाण घम्म धरि विज्जहि ॥
विसम घम्म-धरि जइ विवाहइ । हो सम्मुत्तु सु निच्छइ वाहइ ॥
थोडइ घणि ससारइ कज्जइ । साइज्जइ सब्बइ सबज्जइ ॥
विहि घम्मत्थि अत्थु विविज्जइ । जेणु सु अप्पु निब्बुइ निज्जइ ॥
'उपदेसरसायनसार'—पृ० ६३-६४

(क) अपभ्रंश के द्वित्व्यजन का लोप और उसके पूर्वस्थित स्वर का दीर्घीकरण:

अप० अज्ज ७ रा० आज; अप० कज्ज (४०६, ३) ७ रा० काज;
अप० भग्ग ७ रा० भाग, अप० घल्लइ (३३४, १) ७ रा० घालइ;
अप० अप्पणउ (३३७, १) ७ रा० आपणउ; अप० जज्जरउ
रा० जोजरउ, अप० वग्ग (३३०, ४) > रा० वाग ।

(ख) अप० के द्वित्व्यजन का लोप और उसके परवर्ती व्यजन-स्थित स्वर का दीर्घीकरण :

अप० ढोल्ल (३३०, १) ७ अप० ढोलो, अप० वहिल्ल (४१२) रा० वहिलो;
अप० हेल्लि (४२२) रा० हेली अप० अप्पणउ (३३७, १) > रा० अपाणो ।

(ग) अप० के द्वित्व व्यजन का लोप और उसके पूर्ववर्ती या परवर्ती स्वर में कोई परिवर्तन नहीं

अप० नच्चाविउ (४२०, २) रा० नचाविउ; अप० छोल्ल (३६५) >
रा० छोल; अप० भल्लक्क (३६५) > रा० भलक, अप० खुडुक्कइ (३६५) >
रा० खुडुकइ; अप० विट्टाल (४२२) > रा० विटाल ।

(घ) अप० द्वित्व्यजन का लोप और उसके पूर्ववर्ती वर्ण का नासिक्यीकरण:—

खग्ग (३३०, ४०१) > रा० खग, अप० पहुच्चइ (४१६, १) > रा० पहुचइ ।

(च) अप० के उन द्वित्व्यजन युक्त शब्दों की अस्वीकृति जिनके, उपर्युक्त नियमों के अनुसार शब्दार्थ विपर्यय होता हो । ऐसे शब्दों के स्थान पर संस्कृत तत्सम् या उनके राजस्थानी तद्भव रूपों की स्थापना :

इस प्रकार के शब्दों में 'धम्म' से 'धाम' न होकर 'धर्म' अथवा 'धरम' शब्दों को मान्यता प्राप्त हुई । इसी प्रकार 'कम्म' के प्रा० 'कम्म' का 'काम' न होकर 'कर्म' या 'करम' । स्वर्ग के प्रा० 'सग्ग' का 'साग' न होकर स्वर्ग वा 'सरग' आदि ।

अन्य प्रवृत्तियों में आदि 'ए' और 'मध्यम 'ए' का लोप; षष्ठी में 'का-' की - के तथा 'रा-री-रे' का विकास; 'हन्तो' विभक्ति के विविध रूपों का समी कारकों में प्रयोग और शब्द के प्रथम वर्ण के 'अकार' के स्थान पर 'इ-कार' की मान्यता उल्लेखनीय है, जिनसे अपभ्रंश और राजस्थानी पृथक्ता स्थापित करने में सहायता प्राप्त हो सकती है ।

७. राजस्थानी की डिंगल शैली :

डिंगल शब्द की व्युत्पत्ति और अर्थ के विषय में पिछले वर्षों में अनेक विवाद चले । डा० तिस्सेतोरी से लेकर (१९१४) डा० मेनारिया (१९५०) तक अनेक कल्पनाएँ 'गवारू' से आरम्भ हुई और 'डीग हाकने' में समाप्त हुई । डा० तिस्सेतोरी ने डिंगल का अर्थ अनियमित तथा गंवारू बतलाया; डा० हरप्रसाद शास्त्री ने इसकी व्युत्पत्ति 'डगल' से मानी, तो किसी ने डिंगल में 'डिम्म+गल' की सन्धि का आरोप कर यह बतलाया कि जिसमें गले से डमरू आवाज़ निकलती हो वह 'डिंगल' है । इसी प्रकार 'डिम्म+गल=

डिंगल, डिंगी + गल = डिंगल' आदि अनेक अनुमान प्रकाशित हुए^{५६}। इस सम्बन्ध में सबसे अन्तिम आविष्कार डा० मेनारिया ने 'डींग मारने का किया'। उनका कथन है कि डिंगल की व्युत्पत्ति 'डींग मारने से' है, क्योंकि इसी भाषा में अत्युक्ति और अनुरज्जनापूर्ण साहित्य मिलता है^{५७}। इस व्युत्पत्ति की अत्यधिक टीका होने पर डा० मेनारिया ने इस कल्पना को और आगे की खीचा और अपनी पुस्तक 'राजस्थानी भाषा और साहित्य' में 'डींग' शब्द के साथ ल् प्रत्यय जोड़कर उसको 'डींगल' बनाया तथा 'डिंगल' और 'डींगल' में सम्बन्ध स्थापित करने के लिए 'ङ' के साथ आने वाले ह्रस्व इ-कार और दीर्घ ई-कार की बड़ी विचित्र व्याख्या करते हुए दीर्घ ईकार का ह्रस्व इ-कार कर देने का वर्णन किया है।^{५८}

डिंगल के विषय में मैंने एक अलग लेख प्रकाशित कर दिया है^{५९} और यहाँ ऊपर भी बतला चुका हूँ कि यह चारण-भाट आदि राज्याश्रित कवियों के काव्य की एक भाषा शैली है। यह भी बतलाया जा चुका है कि प्राचीन द्रविड शब्द 'पुल्वन' और राजस्थानी पडवो-वडवों अपने मूल में एक ही रूप और एक ही अर्थ रखते हैं। इस प्रकार ये लोग राजस्थान में आर्य प्रभाव के पूर्व किसी राजकीय परम्परा से सम्बन्धित हैं। प्राचीन मीली द्रविड शब्द के 'पुल्वन' के समान ही 'डिंगल' शब्द भी पडवो, वडवो, भाट ढाढी आदि विरूढ-गायक जानियों में से किसी एक जाति के लिये प्रयुक्त होता था। प्राचीन सस्कृत कोषों में इस शब्द का 'डिंगर' रूप भी मिलता है। 'डिंगर' का अर्थ मोनियर वीलियम्स ने अपने सस्कृत कोष में पृ० ४३० पर अमरसिंह, हलायुध, हेमचन्द्र आदि के कोषों के आधार पर घृत्त, दास, सेवक, गाने बजाने वाला दिया है। हलायुध के कोष में यह शब्द मिलता है और उसने यही अर्थ दिया है। डिंगल में ल' के स्थान पर सस्कृत कोष में 'र' का प्रयोग ऊपर उल्लिखित उदीच्य सस्कृत की प्रवृत्ति है। अतः डिंगल और डिंगर एक ही अर्थ के द्योतक हैं और चारण-भाटों के काव्य की एक विकसित परम्परा से सम्बद्ध हैं।

ऊपर हम यह भी बता चुके हैं कि राजस्थान में आर्य भाषा का प्रभाव प्राकृत काल में आरम्भ हुआ था। उस समय दो भाषाओं के मयोग और विलीनीकरण का कार्य चल रहा था। अनार्य शब्दों का आर्यीकरण हो रहा था। द्वित्वर्ण की प्रवृत्ति इसमें प्रधान रूप से सक्रिय थी, जिसको चारण-भाटों ने अपनी काव्य-भाषा में नियमित रूप से ग्रहण किया। यही प्रवृत्ति डिंगल की परम्परा में एक प्रधान विशेषता हो गई। इसी प्रकार उस काल की अन्य विशेषताएँ भी इस काव्य भाषा में विशेष स्थान प्राप्त कर गईं। जिससे राजस्थानी की यह भाषा-शैली विकसित हुई और वीर-गाथा काव्य के लिये मान्य होकर डिंगल कहलायी। डिंगल की भाषागत विशेषताएँ नीचे दी जाती हैं।—

५६ इन सभी प्रकार के पतों का विस्तार पूर्वक उल्लेख श्री नरोत्तमदास स्वामी ने अपने एक निबन्ध में किया जो नागरी प्रचारिणी पत्रिका के किसी अंक में प्रकाशित है—वह अंक अब अप्राप्य है।

५७ देखो—मेनारिया कृत 'राजस्थानी साहित्य की रूपरेखा'।

५८ देखो—मेनारिया कृत 'राजस्थानी भाषा और साहित्य' पृ० २०-२१

५९ देखो—हिन्दी अनुशीलन वर्ष ८, अंक ३, पृ० ६० पर मेरा लेख 'डिंगल भाषा'।

- (क) डिङ्गल भाषा की प्रमुख विशेषता उसके शब्द चयन की है, जिसमें द्वितवर्ण की प्रधानता रहती है। ये द्वितवर्ण दो प्रकार के होते हैं; एक तो प्राकृत और अपभ्रंश में आये हुए रूपों के आधार पर स्वीकृत; जैसे-मग्ग, खग्ग आदि, दूसरे अनुकरण पर बनाये हुए; जैसे सहज्जि, उल्लल्लि, मेल्लि आदि।
- (ख) अनुनासिकता की प्रधानता। डिङ्गल में पाँचो अनुनासिकों का प्रयोग मान्य है परन्तु उच्चारण में 'ञ' का उच्चारण नहीं होता और आदि 'ण्' का बहुत कम प्रयोग होता है।
- (ग) युद्ध-वर्णन में दृश्य का साक्षात्कार कराने के लिये सानुप्रासता, सानुनासिकता और ध्वनि प्रतीकों का प्रयोग, जैसे—सानुप्रासता चलचलिय, मलमलिय, दलदलिय आदि; सानुनासिकता चमकि, टमकि; ध्वनि-प्रतीकत : ढमढमइ ढोल नीसाण,।
- (घ) भाषा में युद्ध-जनित कर्कशता लाने के लिये ट-वर्गीय ध्वनियों का प्रयोग।
- (ङ) व्याकरण के रूपों में प्राचीन सर्वनामों 'अम्हि', 'अम्हा', 'अम्हीणो', 'तुम्ह', 'तुम्हा' आदि; तथा विभक्तियों में 'ह', 'हदा', 'तणउ', 'तणाह', 'चा-ची' आदि; और क्रिया में इय, आदि प्रत्ययों वाली क्रियाओं का प्रयोग।

निमाड़ी भाषा और उसका क्षेत्र विस्तार

निमाड़ और उसकी सीमा :

हिन्दुस्तान के नक्शे में विन्ध्य और सतपुड़ा के बीच में जो भू-भाग बसा है, वह निमाड़ के नाम से प्रसिद्ध है। वैसे शासक व्यवस्था की दृष्टि से यह दो भागों में विभाजित रहा है। एक पूर्वी निमाड़ तथा दूसरा पश्चिमी निमाड़। लेकिन रहन-सहन, रीति-रिवाज, आव-हवा, भाव-भाषा और संस्कृति की दृष्टि से दोनों एक और अभिन्न हैं।

भौगोलिक सीमा की दृष्टि से उत्तर में विन्ध्याचल, दक्षिण में सतपुड़ा, पूर्व में छोटी तथा नदी और पश्चिम में हरिणफाल के पास सुंदर घाटा और बड़वानी को लेकर इसकी सीमाएँ बनती हैं। यह एक संयोग की बात है कि उत्तर दक्षिण में यदि दो पर्वत सजग प्रहरी की तरह इसके दो किनारों पर खड़े हैं तो पूर्व और पश्चिम में दो नदियाँ जिसकी सीमा-रक्षा करती आयी हैं। अन्य भाषा-भाषी प्रान्तों की दृष्टि से उत्तर में मालवा, दक्षिण में खानदेश, पूर्व में होशंगाबाद और पश्चिम में सुंदर गुजरात को इसकी सीमाएँ झूती हैं।

कुछ लोग निमाड़ और मालवा को एक ही सीमा में गिनते चलते हैं। लेकिन वास्तव में मालवा यदि नर्मदा के उत्तर में फैला है, तो निमाड़ नर्मदा के दक्षिण में पूर्व और पश्चिम की ओर फैलते हुये सुंदर खानदेश तक चला गया है। डाक्टर यदुनाथ सरकार के मत और मालवे की एक लोकोक्ति से भी जिसकी पुष्टि होती है। डाक्टर यदुनाथ सरकार ने (इंडिया एण्ड ओरगजेब) में मालवा की सीमा के सम्बन्ध में स्पष्ट लिखा है कि—स्थूल रूप से दक्षिण में नर्मदा नदी, पूर्व में बेतवा, एवं उत्तर पश्चिम में चम्बल नदी प्रान्त की सीमा निर्धारित करती थी। एक लोकोक्ति के अनुसार भी दक्षिण मालवे की सीमा नर्मदा तक ही मानी जाती है। उसके शब्द हैं—

‘इत चम्बल उत बेतवा, मालव सीमा सुजान,
दक्षिण दिसि है नर्मदा, यह पूरी पहिचान।’

समूचे निमाड़ की जनसंख्या करीब १२ लाख और क्षेत्रफल १० हजार वर्ग मील है।

नाम :

जहाँ तक इसके नाम का सम्बन्ध है, ऐसा अनुमान है कि यह उत्तर भारत व दक्षिण भारत का सन्धि-स्थल होने से आर्य और अनार्यों की मिश्रित भूमि रहा होगा और इसी नाते इसका नाम ‘निमार्य’ (नीम आर्य) पड़ा होगा। ‘नीम’ का अर्थ भी निमाड़ी में आधा होता है। इसी निमार्य का बदलते बदलते निमार और निमाड़ हो जाना स्वाभाविक है।

इसका दूसरा कारण यह भी हो सकता है कि निमाड़ मालवे से नीचे की ओर बसा है। मालवे से निमाड़ की ओर आने में निरन्तर नीचे की ओर उतरना होता है। इस तरह ‘निम्नगामी’ होने से जिसका

नाम 'निमानी' और उससे बदल कर 'निमारी' और 'निमाडी' हो गया होगा। पहले की अपेक्षा यह दूसरा कारण प्रामाणिक व उचित भी प्रतीत होता है।

प्राचीन इतिहास :

प्राचीन इतिहास की खोज करने से पता चलता है कि सुदूर रामायण काल में (ई० पूर्वं १६०० के) ^१ यहाँ पर 'माहिष्मती' (आधुनिक महेश्वर) की राजधानी के रूप में लेकर एक सशक्त राज्य स्थापित था। महेश्वर को हैहयवशी राजा सहस्त्रार्जुन एवं चेदीवशी के राजा शिशुपाल की राजधानी होने का गौरव प्राप्त था। वाल्मीकि रामायण में हैहयवशीय सहस्त्रार्जुन को 'अर्जुनो जयन्ता श्रेष्ठो माहिष्मत्या पति प्रभो' अर्थात् माहिष्मती नगरी का राजा महा विजयी अर्जुन ऐसा लिखा है ^२ जिस रावण ने कुबेर, यम और वरुण को भी जीत लिया था उसे सहस्त्रार्जुन ने महेश्वर में पराजित किया था।

कुछ लोगों ने आधुनिक मान्धाता को माहिष्मती दर्शाया है। लेकिन यह सर्वथा निराधार है। सहस्त्रार्जुन ने जहाँ अपने सहस्त्रो हाथों से नर्मदा को रोका था और जहाँ से नर्मदा का जल सहस्त्रो हाथों में से होकर बहा था, वह स्थान आज भी महेश्वर में सहस्त्रज्झधारा के नाम से प्रसिद्ध है। वाल्मीकि रामायण में भी सहस्त्रधारा के निकट ही, सहस्त्रार्जुन और रामायण में युद्ध होना पाया जाता है।

श्री शातिकुमार नानुराम व्यास ने भी श्री नन्दलाल दे की (जाग्रफीकल डिक्शनरी आफ एन-सिएट एण्ड मिडिल इण्डिया) के आधार पर इंदौर से ४० मील दूर दक्षिण में नर्मदा तट स्थित महेश्वर को ही माहिष्मती दर्शाया है। ^३

कहते हैं हवा वंश के राजा माधाता के तीसरे पुत्र मुचकुंद ने महेश्वर को बसाया था। उसने पारिमात्र और ऋक्षपर्वतों के बीच नर्मदा किनारे एक नगर बसाया था और उसे दुर्ग के समान चारों ओर से सुरक्षित किया था। ^४ वही आधुनिक महेश्वर है। बाद में हैहयवशीय राजा माहिष्मत ने उसे जीत कर उसका नाम 'माहिष्मती' रखा। पश्चात् सहस्त्रार्जुन ने कर्कोटक नागों से युद्ध कर अनूप देश पर कब्जा कर लिया था और माहिष्मती को अपनी राजधानी बनाया था। ^५

प्राचीन राज व्यवस्था का जिक्र करते हुये श्री बालचन्द्र जैन ने लिखा है, 'उस काल में मध्य प्रदेश का बहुत सा हिस्सा 'दण्डकारण्य' कहलाता था। उसके पूर्वी भाग में कौशल, दक्षिण कौशल या महाकौशल का राज्य स्थित था जिसे अब छत्तीसगढ़ कहते हैं। उत्तरीय जिले 'महिष-मण्डल' और 'डाहल-मण्डल' में विभाजित थे। महिषमण्डल की राजधानी निमाड में 'माहिष्मती' में थी और 'डाहल-मण्डल' की राजधानी जबलपुर के निकट 'त्रिपुरी' में। ^६

१—पुराण विशेषज्ञ-पार्जितर-संस्कृत और उसका साहित्य

२—वाल्मीकि रामायण (उत्तर काण्ड-सर्ग २२ श्लोक २)

३—श्री शातिकुमार नानुराम व्यास (रामायण कालीन समाज) पृष्ठ ३१०।

४—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ) इतिहास पुरातत्व खण्ड पृष्ठ ६

५—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ पृष्ठ ६)

६—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ) पृष्ठ ३

जिसके बाद महाभारत-काल में भी युधिष्ठिर के द्वारा आयोजित राजसूय-यज्ञ की सफलता के लिये भीमसेन द्वारा विजित देशों के वरुण में चेदीवश के राजा शिशुपाल की राजधानी 'माहिष्मती' में ही होना पाया जाता है। इसी सम्बन्ध में श्री डा० वासुदेवशरण अग्रवाल ने लिखा है—'अनेकों देशों को जीतने के बाद भीम ने चेदी के राजा शिशुपाल की ओर मुह मोड़ा जिसे वश में लाने के लिये युधिष्ठिर की विशेष आज्ञा थी। चेदी जनपद नर्मदा के किनारे फैला हुआ था और माहिष्मती उसकी राजधानी थी।'^७

महाभारत के नलोपाख्यान में जुये में हारे हुये निषध राजा नल द्वारा दमयन्ती के साथ वन में पहुँचने पर नल ने दमयन्ती को अपने मँके जाने का आग्रह करते हुये जो तीन मार्ग बताये थे, उसमें से एक निमाड में से होकर गया था। वे ही तीनों मार्ग आज भी भारतीय रेलपथ ने लिये हैं।^८

महाभारत के पश्चात् परीक्षित भारतवर्ष के सम्राट बने। उनके समय से ही कलियुग का आरम्भ होना पाया जाता है। उसके बाद जनमेजय ने राज्य लिया। इस समय अवन्ति के राज्य में मालवा, निमाड तथा मध्य प्रदेश के लगे हुये हिस्से मिले थे। अवन्ति राज्य पर अभी हैहयवशी लोग राज्य कर रहे थे।

बौद्ध-ग्रन्थ अगुतर निकाय, जैन-ग्रन्थ भगवती सूत्र या व्याख्या प्रज्ञप्ति तथा अन्य ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि ईस्वी पूर्व ६०० के लगभग उत्तर भारत में सोलह महाजनपद राज्य स्थापित थे। जिनमें मगध, कौशल और अवन्ति, दूसरों की अपेक्षा अधिक सुसंगठित एवं शक्तिशाली थे। मध्य प्रदेश का कुछ हिस्सा अवन्ति महाजनपद के अन्तर्गत था। जिसकी राजधानी 'माहिष्मती' थी।^९

लेखों और शिलालेखों के आधार पर ईसा की पहली और दूसरी सदी से जिस जनपद का 'अनूप' नाम पाया जाता है, ईस्वी सन् १२४ में गौतमी पुत्र सतकर्णी ने नहपाना नामक नरेश से जो प्रदेश अपने अधिकार में लिया, उसमें अकारा (पूर्वी मालवा) और अवन्ति (पश्चिमी मालवा) के साथ अनूप (निमाड) का भी उल्लेख है।

इससे भी पहले कण्व और सुग के राज्य को नष्ट करके आन्ध्र के राजा सियुवत सतवाहन ने मालवा और निमाड में अपना राज्य स्थापित कर लिया था और उसका पराभव कनिष्क के कुशल साम्राज्य के प्रतिनिधि महाक्षेत्र से रुद्रदमन ने किया था। इस इतिहास का उल्लेख गिरनार के ईस्वी सन् १५० में जिस शिलालेख में हुआ है, उसमें भी इस प्रदेश का नाम 'अनूप' दिया गया है।^{१०}

मुगल काल में भी निमाड की एक स्वतन्त्र राज्य के रूप में प्रतिष्ठा थी। इस सम्बन्ध में श्री प्रयागदत्त शुक्ल ने लिखा है—'तुगलक वश के समय मुसलमानी भारत कई स्वतन्त्र राज्यों में विभक्त हो गया था। इन प्रान्तीय राज्यों में निमाड भी एक था'^{११} इस तरह सुंदर प्राचीनकाल से निमाड और निमाडी का स्वतन्त्र अस्तित्व सिद्ध होता है।

७—श्री डा० वासुदेव शरण अग्रवाल (भारत सावित्री पृ० १३६)

८—श्री डा० वासुदेव शरण अग्रवाल (भारत सावित्री पृ० २१६)

९—श्री बालचन्द्र जैन (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ) पृ० १०।

१०—श्री सत्यदेव विद्यालकार (मध्य भारत जनपदीय अभिनन्दन ग्रन्थ) पृष्ठ ७७

११—श्री प्रयागदत्त शुक्ल (शुक्ल अभिनन्दन ग्रन्थ पृष्ठ ७१)।

जीवन और संस्कृति :

किसी भी भाषा को वहा के जीवन और संस्कृति से अलग नहीं किया जा सकता और इस दृष्टि से निमाड मे नर्मदा का महत्वपूर्ण स्थान है। जिस तरह गंगा के किनारे भारतीय सभ्यता पनपी है, उसी तरह नर्मदा को निमाड की संस्कृति के निर्माण का श्रेय रहा है। वह आत्मा के संगीत की तरह इसके मध्य से प्रवाहमान है। गंगा को ज्ञान का रूप माना गया है क्योंकि उसके किनारे ऋषियों ने ज्ञान की उपलब्धि की और यमुना को प्रेम का प्रतीक माना जाता है क्योंकि उसके किनारे भक्ति का सगम प्रयाग मे हुआ। नर्मदा भी एक विशेष भावना का प्रतीक है—और वह है तपस्या व आनन्द की भावना। इसके किनारे ऋषियों ने तपस्या के द्वारा आनन्द की प्राप्ति की है। उत्तर भारत और दक्षिण भारत के बीच मे बहने के कारण यह उत्तर की आर्य व दक्षिण की द्रविड संस्कृति का भी सन्देश वहन करती है।^{१२}

यहा की ऊबड़-खाबड़ जमीन के बीच मे भी लहलहाने वाली खेती, अमाडी की भाजी व जुवार की रोटी से पुष्ट होने वाले जीवन और झुलसा देने वाली गरमी के बीच भी मुस्कराने वाले पलाश के फूल से मानो एक ही सदेश गूज रहा है—तपस्या का आनन्द।

जब मैं निमाड की बात सोचना हूँ तो मेरी आँखो मे ऊँची-नीची घाटियों के बीच बसे छोटे-छोटे गाव, गाव से लगे जुवार-तुवर के खेतों की मस्तानी खुशबू और उन सबके बीच घुटने तक ऊँची धोती पर महज एक कुरता और अगरखा लटकाये हुये भोले भाले किसान का चेहरा तैरने लगता है।

यहाँ की उबड़-खाबड़ जमीन और उसके चेहरे मे कितना साम्य रहा है। यहा की जमीन की तरह यहा का जानपद जन मटमैला-गेहु आ रग लिये होते हैं। हल की नोक से जमीन की छाती पर उमरे हुये ढेलो की तरह उनके चेहरो पर सदियों का दुख-दर्द आसानी से पढा जा सकता है। उसने इतने कष्ट सहे हैं कि कष्टो को मुस्कग कर पार कर जाना उसके सस्कारो मे बिंध गया है। स्वभावतः वह अत्यन्त मेहनती और सहनशील रहा है। दुख का पहाड आ जाये या सुख की क्षीण रेखा, वह सदा मुस्कराता है और अकेले रह जाने पर भी अपनी राह चलना नहीं छोडता।

जिस तरह कठोर पर्वत अपने हृदय मे नदियों के उद्गम को छिपाये रहता है ऐसे ही ये ऊपर से कठोर दिखने वाले मनुष्य सदियों से अपने अन्दर लोक साहित्य की परम्परा को जिन्दा रखे हुये है। इनके पास समा के नहीं श्रम के गीत हैं जिन्हे ये हल चलाते व मजदूरी करते समय भी गाते आये हैं। इनके पास रग-मच के नहीं, वरन खुले मैदानो मे जन साधारण के बीच खेलने योग्य प्रहसन है जिन्हे ये बिना किसी बाह्याडंबरो के भाव-प्रदर्शन और विचार-दर्शन के जरिये खेलते आये हैं। इनके पास पुस्तक की नहीं, वरन जीवन की लोक कथाये हैं जिन्हे ये पीढी-दर पीढी सुनाते आये हैं और हैं ऐसी लोक-कहावते जिनमे इनके सदियों का ज्ञान व अनुभव गुंथे हुये हैं।

निमाडी भाषा और उसका स्वरूप

किसी भी राष्ट्र की भाषा के दो स्वरूप होते है। एक राष्ट्र भाषा और दूसरा वहा के विभिन्न जनपदो मे प्रचलित लोक-भाषायें। राष्ट्र भाषा समस्त राष्ट्र का प्रतिनिधित्व करती है। राजकीय दृष्टि से

विभाजित प्रान्तों को समग्र राष्ट्रीयता के एक सूत्र में पिरोये रखने का श्रेय भी उसे ही होता है। उसे लेकर ही राष्ट्रीय इतिहास का निर्माण होता है और इस तरह किसी विश्व मान्य भाषा के सहारे प्रान्त और राष्ट्रो में विभाजित सम्पूर्ण मानवीय जगत, वसुदेव कुटुम्ब की तरह समीप आता जाता है। लेकिन लोक-भाषाएँ इन सबकी जड़ में अन्तर्निहित वह शक्ति है जिसे लेकर ही राष्ट्र भाषा समृद्ध होती है। वे राष्ट्रीय इतिहास के नहीं, वरन् मानवीय जीवन की निर्माता होती हैं। उनके सहारे ही हम कोल-संस्कृति और लोक-जीवन का दर्शन कर सकते हैं। इस तरह भिन्न भिन्न व्यक्तियों, जनपदों और प्रान्तों को लेकर राष्ट्र भाषा बनती है, उसी तरह विविधता में सुन्दरता और एकता की तरह लोक-भाषाओं से राष्ट्र-भाषा समृद्ध होती है और उसका स्वरूप निखरता आता है। निमाडी निमाड जिले की ग्राम जनता द्वारा बोली जाने वाली ऐसी ही एक लोक-भाषा है। समूचे निमाड पर जिसका एक छत्र आधिपत्य है।

यह मुख्यतः उत्तर में मालवे की सीमा को छूते हुये नर्मदा के आस-पास, ओंकारेश्वर, मण्डलेश्वर, महेश्वर, मध्य में खरगोन, पश्चिम में जांबट, अलौराजपुर, धार और बडवानी, तथा पूर्व में होशंगाबाद के नजदीक हरदा और हरसूद को लेकर दक्षिण में सुदूर खण्डवा और बुरहानपुर के आस पास खान देश की सीमा तक बोली जाती है।

आदर्श निमाडी के केन्द्र खण्डवा और खरगोन रहे हैं। इसके बोलने वालों की संख्या लगभग ५ लाख है।

लिपि और उच्चारण :

निमाडी भाषा के कुछ शब्दों की लिखावट और उच्चारण में फर्क रहा है। यदि इसकी ओर ध्यान नहीं दिया जावे तो निमाडी भाषा को ठीक ढंग से पढ़ा नहीं जा सकता, और उसका अर्थ भी गलत होने की सम्भावना रहती है। जैसे निमाड के कुछ शब्द हैं—

मख, तुख, जेम, ओम।

देखने में ये सीधे-साधे दो अक्षरी शब्द हैं लेकिन इनके निमाडी स्वरूप में प्रत्येक के साथ अन्त में 'अ' का लोप है, और इनके उच्चारण में अन्तिम अक्षर पर जोर दिया जाता है। यथा—

मख्, तुख्, जेम्, ओमम्।

लिखावट और उच्चारण में सैमन्वय साधने की दृष्टि से मैंने जिसके लिये संस्कृत के ५ शब्द का प्रयोग किया है। इससे सारी कठिनाई हल हो जाती है और साथ ही शब्द का सही स्वरूप भी स्पष्ट हो जाता है। उदाहरण के लिये निमाडी लोक-गीत की एक पंक्ति को लीजिये—

॥ जेम सर ओम सारजो ॥

इसमें इसको वास्तविक स्वरूप स्पष्ट नहीं हो पाया है क्योंकि जैसी लिखावट है वैसे ही उच्चारण होगा—'जेम सर ओम सारजो'। लेकिन इसका सही निमाडी स्वरूप है—'जेम्, सरम्, ओमम्, सारजो'। अतएव विशुद्ध निमाडी लिपि की दृष्टि से यहाँ यों लिखा जावेगा—

(१) जेम (२) सर (३) ओम (४) सारजो।

लक्षण—निमाड़ी में 'ल' की जगह 'लू' का उपयोग बहुतायत से होता है यथा 'माला — 'मालू', 'ताला'—'तालू', 'नाला'—'नालू', 'काला'—'कालू', 'केल'—'केलू', 'कोयल'—'कोयलू' 'उजेला'—'अजालो' आदि ।

(१) 'है' की जगह गुजराती भाषा की 'छे' क्रिया का उपयोग अधिकतर होता है । यथा—क्या है = काई छे ? कौन है = कुण छे ? कैसा है = कसो छे ?

(३) इसमें 'न' शब्द जब प्रथमाक्षर के रूप में आता है तो यह बदल कर 'ल' हो जाता है और जब अन्तिम अक्षर के रूप में आता है तो वह बदल कर 'ण' हो जाता है । यथा—प्रथमाक्षर के रूप में—नीम 'लीम' । नमक—'लोण' । निबू—'लिबू' । अन्तिम अक्षर के रूप में जैसे—बहन—'बहेण' । आगन—'आगणो' । जामुन—'जामुण' ।

(४) कर्मकारक की अभिव्यक्ति में 'को' के स्थान पर 'ख' का उपयोग होता है । यथा, मुझको—'मखड' । तुमको—'तुमखड' । उनको—'उनखड' ।

(५) सहायक क्रिया में 'है' के स्थान पर 'ज' का उपयोग होता है । यथा, चलता है—'चलजू' । दौड़ता है—'दौडजू' खाता है—'खावजू' ।

(६) इसमें कर्ताकारक की विभक्ति 'ने' के स्थान पर बहुधा 'न' का और बहुवचन में 'नन्' का उपयोग होता है । यथा, आदमी ने—'आदमीनड' आदमियों ने—'आदमी ननड' । पक्षी ने—'पक्षी नड' । पक्षियों ने—'पक्षीननड' ।

(७) इसके सर्वनाम हैं—'हऊ', तू और 'ऊ' ।

क्रिया में, एक वचन में, तीनों कालों में जिसका स्वरूप होगा—

वर्तमान काल—हऊ चलू जू । तू चलजू । ऊ चलजू ।

भूतकाल—हऊ चलयो । तू चलयो । ऊ चलयो ।

भविष्यकाल—हऊ चलू गा । तू चलगा । ऊ चलगा ।

(८) इसके कुछ शब्दों में अनुस्वार का लोप हो जाता है । यथा, दात—'दात' मा—'माय' । हंसना—'हसना' ।

सीमावर्ती भाषायें

उत्तर में मालवीय, पश्चिम में गुजराती, दक्षिण में खानदेशी और पूर्व में होशंगावादी इसकी सीमावर्ती भाषायें रही हैं । शब्दों का आदान प्रदान किसी भी जीवित भाषा का लक्षण होता है । इस दृष्टि से जैसा कि सभी भाषाओं के साथ होता है, निमाड़ी पर भी उसकी सीमावर्ती भाषाओं का असर रहा है ।

निमाड़ी व गुजराती

निमाड के पश्चिम से गुजरात की सीमा लगी होने के कारण निमाड और गुजरात के बीच काफी सम्बन्ध रहे हैं । निमाड के ग्रामों में 'गुजराती' नामक एक खेतिहर जाति बसी है । यद्यपि यह अब निमाड

से आत्मसात् हो चुकी है। लेकिन इसके नाम से इसके गुजरात से आने का पता चलता है। निमाड मे 'नागर' जाति के भी गुजरात से सांस्कृतिक सम्बन्ध रहे हैं। निमाड मे रहने वाली 'लाड' जाति गुजरात में रहने वाले 'लाड' लोगो से सम्बन्धित रही है। ये भी गुजरात से आये होंगे ऐसा प्रतीत होता है। राजपुर बडवानी मे 'मेघवाल' नामक एक जाति बसी है। यह यहा सौराष्ट्र से आकर बसी है। इनके रहन-सहन, रीति-रिवाज आदि सब पर सौराष्ट्रीय संस्कृति आज भी विद्यमान है।

निमाड के एक गनगौर गीत मे रनु के यहा सौराष्ट्र से आने का जिक्र है, देखिये गीत की पक्तियाँ हैं—

थारो काई काई रूप बलाणू रनुवाई,
सोरठ देश से आई ओ ॥

अर्थ है—हे रनु तुम्हारे किन किन स्वरूपों का वर्णन किया जाये, तुम सौराष्ट्र देश से जो आई हो।

श्री डा० वासुदेवशरण अग्रवाल के मत से रादनी देवी की पूजा गुजरात-सौराष्ट्र मे भी प्रचलित थी। वहा उसकी चौदहवीं सदी तक की मूर्तियाँ पाई गई हैं। एक मूर्ति के लेख मे उसे श्री सावादित्य की देवी श्री रनादेवी कहा गया है। सौराष्ट्र के पोरबन्दर के समीप वगवादर और किन्दरखेडा मे रनादेवी या रादलदेवी के मंदिर हैं। वस्तुतः यह रादनी देवी गुप्तकाल से पहिले ईरानी शको के साथ गुजरात-सौराष्ट्र मे लाई गई थी जिसा कि निमाडी लोक गीत मे कहा गया है गुजरात सौराष्ट्र मे राणादे या रादलमा की पूजा सन्तान-प्राप्ति के लिये की जाती है। अर्वाचीन गुजराती साहित्य मे भी रणादेव के भजन पाये जाते हैं।^१

गुजराती की तरह ही निमाडी मे भी 'चै' किया तो कुछ इस कदर प्रयोग मे लाई जाती है कि दो निमाडी भाषियों की रेल मे बातचीत सुनकर अपरिचितों को उनके गुजराती भाषा होने का शक होने लगता है।

देखिये निमाडी और गुजराती भाषा के निम्न दो लोक गीतों मे कितना साम्य रहा है.—

गुजराती

जी रे चादो तो निर्मल नीर,
तारो क्या रे ऊंगशे ।
ऊंगशे रे पाछली सी रात,
मोतीडा घणा भूलशे ॥^२

निमाडी

चन्द्रमा निरमई रात,
तागे कवअ ऊंगसे,
तारो ऊंगसे पाछली रात,
पडोसेण जागसे ॥^३

(१) जनपद-बनारस (पृष्ठ ६१-६२ ता० १-१-५३)

(२) व

(३) निमाडी लोकगीत (रामनारायण उपाध्याय) पृष्ठ ५६

एक और गीत है:—

गुजराती

पान सरखी रे हूं तो पातलई रे,
मने बीड़लो वालई लई जावऽरे ।
एलायची सरखी रे हूं तो मधु मधु रे,
मने दाढ मां घाली ने लई जाव रे ॥४

निमाड़ी

पान सरीखी पातलई रे,
चोल ई मऽ छिप जाय रे ।
इलायची, सरीखी महेकणई रे,
बटुवा मऽ छिप जाय रे ॥५

साथ ही गुजराती और निमाड़ के इन शब्दों का साम्य भी देखिये ।

| निमाड़ी | गुजराती | हिन्दी अर्थ |
|---------|---------|-------------|
| स्यालो | शियालो | जाड़ा |
| उ ढालो | उनालो | गरमी |
| आगणो | आगणु | आगन |
| मुक्को | मुक्की | धूँसा |
| अगलई | आगली | अगुली |
| फलई | फली | फली |
| जाडो | जाडुं | मोटा |
| घाघरो | घाघरो | लहगा |
| शहेर | शहेर | शहर |
| महेल | महेल | महल |
| सेरी | शेरी | गली |

निमाड़ी और मराठी

निमाड़ के दक्षिण में मराठी भाषी प्रान्त लगा होने से निमाड़ी में मराठी के भी कुछ शब्द आ मिले हैं, लेकिन इनकी संख्या इतनी कम रही है कि निमाड़ी भाषा सहज ही इन्हे आत्मसात् कर चुकी है । निमाड़ी में 'ल' की जगह 'लृ' का प्रयोग भी मराठी से ही आया प्रतीत होता है ।

निमाड़ी और मालवी ।

निमाड़ी और मालवी में जितना साम्य है उतना और किसी भाषा में नहीं है । जिस तरह इन दोनों भू-भागों की सीमा एक दूसरे से गले लिपटी हैं, उसी तरह यहाँ की भाषायें भी एक दूसरी से कुछ इस कदर मिलती हैं मानो दो बहिर्न परस्पर गले मिल रही हों ।

(४) सम्मेलन पत्रिका, लोक सस्कृति अंक, सवत २०१० पृष्ठ १८६

(५) जब निमाड़ गाता है (रामनारायण उपाध्याय) पृष्ठ ६२ ।

निमाड के उत्तर मे मालवे की सीमा लगी होने से वहा पर निमाडी मालवी से प्रभावित होकर बोली जाती है। इसमे निमाड के 'तुमख' को 'तमख', कई—'कई', कहू—'कू', वहा—'वा', जवम्—को 'जद', और नही को 'नी' कर देने से निमाडी सृज ही मालवी से प्रभावित हो उठती है। देखिये—निमाडी का एक लोकगीत मालवी प्रभावित क्षेत्र मे पहुचकर किस कदर बदल उठा है। निमाडी गीत की पक्तियां है—

सरग भवन्ति हो गिरघरनी, एक सदेशो लई जाओ ।
सरग का अमुक दाजी खम् यो कहेजो, तुम घर अमुक को व्याय ॥
जेमम् सरम् ओमम् सारजो, हमरो तो आवणो नी होय ।
जडी दिया वज्र कवाड़, अगल जडी लुहा की जी ॥^१

इसका मालवी प्रभावित स्वरूप है—

सरग भवन्ति को गिरघरनी, एक सदेशो लई जाओ ।
सरग का अमुक दाजी से यूं कीजो, तम घर अमुक को याय ॥
जेमम् सरम् ओमम् सारजो, हमरो तो आवणो नी होय ।
जडी दया वजर कवाड़, अगल जडी लुहा की जी ॥

इसमे रेखांकित शब्द निमाडी से मालवी प्रभावित हो उठे हैं। इसी तरह निमाडी भाषा मे प्रचलित सिगाजी का एक गीत देखिये:—

(२) अजमत भारी कई कहूं सिगाजी तुम्हारी, भावुआ देश बहादरसिंह राजा ।

अरे वहां गई बाजू ख फेरी, जहाजवान न तुमखम् सुमर्या, अरे वहा डूबत जहाज उबारी^२
इसी का मालवी से प्रभावित स्वरूप है—

(३) अजमत भारी कई कूं सिगाजी, तमारी भावुआ देस वां बादरसिंह राजा ।

अरे वां गई बाजू ने फेरी, भाजवान ने तमखम् सुमर्या, अरे वां डूबी भाज उबारी ।^३

इसमे रेखांकित शब्द निमाडी से मालवी प्रभावित हो उठे हैं। इसी सीमावर्ती-भाषाओं के प्रभाव के आधार पर कुछ लोग निमाडी को मालवी की उपभाषा गिनते चलते हैं लेकिन वास्तव मे दोनों भाषाओं का अपना अपना स्वतन्त्र स्वरूप और उच्चारण रहा है। एक ओर मालवी जहा अपने वहां की गहर गभीर जमीन और सौन्दर्यप्रिय लोगो की अत्यन्त ही मृदु, कोमल और कमनीय भाषा है, वही दूसरी ओर निमाडी अपने यहां की ऊबड़-खाबड़ जमीन और कठोर परिश्रमी लोगो की अत्यन्त ही प्रखर, तेजस्वी और सुस्पष्ट भाषा है। उच्चारण की दृष्टि मे मालवी जहा हर बात मे लचीलापन लिये होती है, वहा निमाडी साफ सीधी बात करने की अभ्यस्त रही है।

(१) निमाडी लोकगीत (रामनारायण उपाध्याय)

(२) लेखक द्वारा संग्रहित गीतो की पांडु लिपि

(३) श्री श्याम परमार (नई दिल्ली) २१-६-५३

आश्मकी, चेदी और आंवती

महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने पाणिनी-कालीन बोलियों का उल्लेख करते हुये लिखा है कि 'पाणिनी-काल' में सारे उत्तरी भारत की एक बोली नहीं थी। वरन् अलग अलग जनपदों की अलग अलग भाषायें थी। पश्चात् पाली काल में उत्तरी भारत सोलह जनपदों में बंटा हुआ था जिनकी अपनी अपनी बोलियां रही होंगी जिनके नाम निम्न थे:—

[१] अंगिका [२] मागधी [३] काशिका [४] कौशली [५] व्रजिका [६] मल्लिका [७] चेदिका [८] वात्सी [९] कौरवी [१०] पाचाली [११] मात्सी [१२] सौरसेनी [१३] आश्मकी [१४] आंवती [१५] गांधारी [१६] काम्बोजी।

इसमें आपने आश्मकी, आंवती और चेदिका का अलग अलग उल्लेख करते हुये उनके स्थान पर आज क्रमशः निमाडी, मालवी और वघेली-बुंदेली को प्रचलित माना है।^१

इसमें इतना तो स्पष्ट है कि निमाडी और मालवी परस्पर एक दूसरे की उपभाषायें नहीं, वरन् प्राचीन काल से विभिन्न जनपदों की समकक्ष भाषायें रही हैं। और सुदूर रामायण काल में महेश्वर को राजधानी के रूप में लेकर नर्मदा और ताप्ती की सीमाओं से दिये निमाड़ का अपना स्वतंत्र अस्तित्व रहा है।

(१) सम्मेलन पत्रिका आश्विन २०११।

JAINA ICONOGRAPHY—A brief survey

Introductory :

Prehistoric sites in India have not yielded as yet any definite clue to the existence of Jainism. A few seals from Mohen-Jo-Daro showing human figures standing in a posture analogous to the free-standing meditative pose (*kāvotsārga mudrā*) of the Tirthankaras ¹ or the seal generally acknowledged as representing Ś'iva as Yogi (in the meditative attitude) cannot in the present state of uncertainty of the meaning of the pictoscript symbols, be definitely used to attest to the antiquity of Jaina art or ritual.

Jaina traditions ascribe the first twenty-two Tirthankaras ² of this age to a period covering millions of years before Christ, but modern criticism accepts only the last two—Pāras 'vanatha (250 years before Mahavīra's Nirvana) and Varddhamana (Māhāvīra died about 527 B. C. according to traditions and about 467 B. C. according to some modern scholars)—as real historical personages

The mutilated red-stone statuette from Harappa, though surprisingly analogous in style to the Mauryan-Polished-stone-torso of a Jina, obtained from Lohanipur, near Patna in Bihar, has, in addition, two circular depressions on shoulder-fronts, unlike any other Jina-icon known hitherto and could better be regarded as representing an ancient Yakṣa ³. The Harappan statuette being a surface find it is difficult to assign a date to it

The Origin of Image Worship in Jainism, may, on the basis of available archaeological evidence, be assigned to *at least* the Mauryan age, c 3rd century B. C.,

1 Marshall, Sir John, *Mohen-Jo-Daro and the Indus Valley Civilisation*, Vol III, pl xii, 13, 14, 16, 18, 19, 22

Jain, Kamta Prasad, in *Modern Review*, August 1932, pp 152 regards some of these seals as representing Jinas (Tirthankaras)

2 The Jainas believe that 24 Tirthankaras lived in this *Avasarpinī* era, an equal number lived in the preceeding era (अवसर्पिणी) called *Utsarpinī*, and the same number will be born in the forthcoming *Utsarpinī* ara. For the Jaina conception of these Evolutionary and Involutionary eras, see Jaina, J. C., *Outlines of Jainism*

Also Nahar, *Epitome of Jainism*

3 Marshall, op cit, Vol I pl x. a-d For the Lohanipur torso see, Jayaswal K. P., *Journal of the Bihar & Orissa Research Society*, vol XXIII part 1, pl. 1-iv and Banerji-Shastri, in *ibid*, vol. XXVI 2 120 8 ff.

the age of Samprati, the grandson of Asoka, who is reputed in Jaina tradition to have been converted to Jainism and who is said to have given much royal support to the monks of this faith. The evidence of Lohanipur statue does support it.

So far as literary evidence is concerned, we have to weigh it with great caution since the available texts of the Jaina Canonical works are said to have been following the text of the second council at Valabhi which met in the latter half of the fifth century A. D. There are a few references to worship of images and relics and shrines of the Arhats (Tirthankaras) by gods and men, and these may be at least as old as the Mathura council (which met in the beginning of the fourth century A. D.) and even older.

But there are reasons to believe that attempts were made to worship an image (verily a portrait statue) of Mahavira, even during his life-time. This portrait statue of sandalwood was supposed to have been prepared, when Mahavira was meditating in his own palace, about a year prior to the final renunciation. So this statue showed a crown, some ornaments and a lower garment on the person of Mahavira. Being a life-time portrait statue, it was known as *Jivantasvami-pratimā*, that is the "Image fashioned during the life-time of the Lord." All later images of this iconographic type then can be known as *Jivantasvami-pratimā*.

The original portrait statue was worshipped by the queen of Uddayana, king of Vitabhaya-pattana, (in Sindhu-Saurvira land) and later by Pradyota of Ujjain. The image used to be taken out in Chariot on a certain day at Vidisa and during this *ratha-yatrā*, Samprati the grandson of Asoka, was converted to Jain faith by Ārya Suhasti. References to this image and the *ratha-yatrā* are found in texts like the Vasudevahindī, the Āvaśyaka-cūṛṇī etc. The old bronzes of Jivantasvami, one inscribed and datable to c. 550 A. D., and the other partly mutilated with pedestal (and possibly the inscription on it) lost, but somewhat earlier in age, were discovered in the Akota hoard. The tradition of Jivantasvami images is, therefore, fairly old and it is not impossible that one or more portraits of Mahavira were made during his life-time. But regular worship of images and shrines of Tirthankaras may be some what later, though not later than the age of the Lohanipur torso.¹

Nowhere it is said that Mahavira visited a Jain shrine or worshipped images of (earlier) Tirthankaras, like Parsvanatha or Rābhanatha. Mahavira is always reported to have stayed in Yakṣa-ayatanas, Yakṣa-Caitya, Purnabhadra Caitya and so on.²

-
1. For further details and discussion on Jivantasvami Images, see Shah, U. P., *A Unique Image of Jivantasvami*, Journal of the Oriental Institute, Patna, Vol. 1, no. 1, pp. 72 ff and plates and Shah U. P., *Life-time Sandalwood Image of Mahavira*, Journal of the Oriental Institute, Vol. 1 no. 4, pp. 358 ff, Shah U. P.,—*Some More Jivantasvami Images*, Journal of Indian Museum.
 2. For further discussion on Caitya, Stupa etc. worship in Jainism, see, Shah U. P., *Studies in Jaina Art*, (Baranasi, 1954), pp. 43-121.

The Jain Image, as suggested elsewhere by us,¹ has for its model or prototype, the ancient Yaksa statues. It was also suggested that the mode of worship of the ancient Yaksa-Naga cult has largely influenced the worship in Jainism. The close similarity of the Jain (Tīrthankara) and the Buddha image, and fact that both Jainism and Buddhism are heterodox cults, which protested against the Vedic Brahmanical priestly cult, shows that Buddhism could easily have been influenced by the worship of the Yaksa and the Tīrthaṅkara images.

That the earliest known Buddha-image hails from Gandhara is a mere accident as suggested by Kramrisch² and does not preclude the possibility of another earlier image being discovered in the land of Buddha's birth, as a product of the Native Indian School of Art. Jayaswal's discovery of a Mauryan torso of a standing Jina figure from Lohanipur proves, on the one hand, the authenticity of Jaina traditions, on the image worship, and, on the other hand, the existence in Magadha of an earlier model for the Jina and Buddha images of early Christian centuries.³ The Jina-image definitely preceded the Buddha-image as a cult-object.

Lohanipur is a continuation of the Mauryan sites at Kumrahar and Bulandibag near Patna. Along with this highly polished torso were revealed, from the foundations of a square temple (8 ft 10 in X 8 ft 10 in), a large quantity of Mauryan bricks, a worn silver punch-marked coin and another but unpolished and later torso of a Jina in the Kāyotsarga pose.

Evidence of Jina sculptures from the Kankālī Tilā⁴ (Mathura) and adjoining sites, shows prevalence of the Stūpa-worship in Jainism, from at least the second century B. C. The Jina stūpa, which once existed on the site of Kankālī Tilā, is regarded as a stūpa of Spar'svanātha, the seventh Tīrthankara, but as I have shown elsewhere, it was very probably the stūpa of Pars'vanatha who flourished 250 years before Māhāvira's Nirvana in 527, according to Jaina traditions. The antiquities from the site, discovered so far, date from about first century B. C. and suggest that the stūpa was enlarged, repaired and adorned with sculptures in the early centuries of the Christian era.⁵

1. Shah, U. P., *Yaksa Worship in Early Jaina Literature*, *Journal of the Oriental Institute, Baroda*, Vol. III (1953) No. 1 pp. 55-71, especially, p. 66.
2. Kramrisch, S'ella, *Indian Sculpture*, p. 40. Also see, remarks of U. P. Shah in *Journal of the Oriental Inst.*, Vol. No. 4 pp. 358-368.
3. Also see, Shah, U. P., *Origin of the Buddha Image*, *Journal of the Oriental Institute*, Vol. XIV, nos. 3-4.
4. Smith Vincent, *Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura* (referred to as JS).
5. *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp. 11-12 and ft. notes.

Antiquities from the site attest to the existence amongst the Jainas, of the worship of the stūpa, the Caitya-tree, the Dharma-cakra, the Āyāgapatas (Tablets of Homage), the auspicious symbols like the Svastika, the Wheel of Law, the Nandyāvarta diagram, the Powder box (Varddhamanaka), the S'rivatsa-mark, Pair of Fishes (Minā-yugala), the full-blown lotus (Padma) the Mirror (Darpana) and so on. ¹ Since Images of Tirthankaras of the Kusana age from Mathura, represented both in the standing and the sitting attitude show no trace of drapery, they clearly suggest that even though, the Digambara and S'vetambara schism had come into being in the first or second century A. D., the final crisis, in the differentiation of Tirthankara icons had not yet taken place. Hence the evidence of art from Mathura refers to Jain worship common to both the sects in the first three centuries of the Christian era. ² The earliest known Jina image with a lower garment hails from Akota. It is a bronze image of Rishabhanatha in the Kayotsarga standing pose can be assigned to c. 450-500 A. D. ³ It must be remembered that in the Digambara tradition no drapery is shown on the person of Tirthankara

Tirthankaras :

Images of the twenty-four Tirthankaras had no recognizing symbols (cognizance-lāñchhanas), upto the end of the Kushana period, A Jina was identified only with the help of his name given in the votive inscription on the pedestal. During the Kusana period at Mathura, we find evidence of the worship of only a few Tirthankaras, namely, Rishabnatha, Neminatha, Pars'vanatha and Mahavira ⁴ The famous image of Arhat Nandyāvarta is dated in the year 49 or 79 ⁵ This inscription, recently correctly read by K. D Bajpai shows that it refers to the worship of Munisuvrata (the twentieth Jina) rather than Aranātha as thought of earlier. Thus the list of (24) Tirthankaras was possibly already evolved or was being enlarged in the age of this sculpture, in the second or third century A. D. ⁶

It is interesting to note that in the Jain Kalpasūtra lives of only four Jinas—Rishabhanātha, Neminātha, Pār'svanātha and Mahavira are described in detail and

-
1. Smith, *Op cit*, different plates
 2. For a detailed discussion on the subjects of differentiation of icons in the two sects, see, Shah, U. P., *Age of Differentiation of the S'vetambara and Digambara Images, etc.*, published in the *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, Vol I no. I. with plates.
 - 3 A. Shah, U. P. *Akota Bronzes*, p 26, figs 8a, 8b
 4. See Luders' *List of Early Brahmi Inscriptions in Northern India* published as appendix to the different nos. of the *Epigraphia Indica*, Vol X.
 5. *Epigraphia Indica* Vol II *Jaina Inscriptions from Mathura*, Inscr no. 20.
 6. Bajpai, K. D. *Tirthankara Muni-Suvrata in an Inscribed Mathura Sculpture in Lucknow Museum*, *Journal of the U. P. Historical Society*, Vol. xxiv-xxv (1951-52), pp 219-220.

it is very likely that only these four lives formed the subject matter of the original text. A glance at the stylised summary treatment of the remaining Tirthankaras lends doubt to their antiquity and would suggest later additions, especially because the view seems to obtain support from the absence of images of twenty (out of the twenty-four Tirthankaras) at the Kankali Tila, Mathura. It would seem that details regarding the other Tirthankaras were added towards the close of the Kusana period or before the Mathurī vacana (council at Mathura) took place under the chairmanship of Arya Skandila (c 300-320 A D) ¹ It may incidentally be noted that while the nineteenth Jina Mallinatha was a female according to the S'vē sect, he was a male according to the Dig belief.

The Kalpasūtra mentions no cognizance for any of the Tirthankaras. The Āvayśaka-Niryukati at one place only incidentally refers to the cognizance of Rshathana (the first Jina), in a context which explains the names of the twenty-four Tirthankaras. ²

Cognizances are not mentioned in the ancient lists of atis'ayas or supernatural attributes of a Jina ³ Of the thirty-four atis'ayas, eight are regarded as the Mahāprātiharyas (chief attendant attributes) which are figured on sculptures and in paintings of a Tirthankara. These eight are—the As'oka-tree, scattering of flowers by gods, heavenly music, fly-whisks, lion-seat, prabha-mandala (halo), heavenly drum-beating, and divine umbrella ⁴ A critical study of all the texts, giving lists of atis'ayas and a comparison with all available early sculptures suggest that the list of the eight Mahāprātiharyas took its final shape probably towards the close of the Gupta age.

1 For the age etc of the different councils, see Munī Kalyanavijaya's, *Vira Nirvana Samvat*, aur Jaina Kālagānaṇā, in *Hindī Belief in 24 Jinas* is however known to *Bhagavati Sūtra*, 16 5

2 See *Avas'yaka Niryukti*, vv 1080 ff For the various epithets and account etc of Rsabha, see, *Avas'yaka Curni*, p 131 ff, *Vasudevahindī*, pp 157, 185 Jacobi, *Jaina Sutras*, *SBE*, Vol XXII, pp 217 ff *Trisastis'alakapurusa charitra*, Vol I, *Padmacharitra* of Ravisena, 4 pp 566 ff and *Adipurana* of Jinasena

3 See *Samavāyāṅga sūtra*, sūtra 34 pp 59-60 *Abhidhana-cintāmani*, 1 57-64 *Tiloyapannatti* of Yativṛsabha, 4 verses 896 ff

4. According to the Dig verse—

अशोकवृक्ष सुरपुष्पवृष्टिर्दिव्यध्वनिश्चामरमासन च ।

मामण्डलं दुन्दुभिरातपत्र सत्प्रातिहार्याणि जिनेश्वराणाम् ॥

For a similar S'vetambar list see *Pravacana-sāroddhāra*, verse 440, *Aupapātika sūtra*, su. 31, pp 68-69, For a discussion on Astamangals, see, Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, pp. 109-112 For a List of Atis'ayas, acc to Digambar tradition, see, Jaina, C. R., *Outline of Jainism*, pp 129-130

Later sculptures or paintings of the Tirthankaras, show further elaboration in the details of the parikara or paraphernalia attendant upon a Jina, which seems to date from the early mediaeval period. ¹

The lāñchhanas or cognizances of Jinas are not found in known Digambara or S'vetambara texts upto c 7th-8th centuries A. D. But in art their first appearance is known from a sculpture of Neminātha on the Vaibhāragiri, Rajgir, having an inscription in Gupta characters referring to Chandragupta (Chandragupta II according to R. P. Chanda). Here a conch is placed on each side of the Cakra-purusa in the centre of the pedestal. ²

But the lists were not finalised in the Gupta age and a post-Gupta sculpture from the same site, representing Pārś'vanātha or Supārś'vanatha, shows an elephant on each side of the dharmacakra in the centre of the pedestal, which is not the symbol of either of them and which is the symbol of Ajitanatha in both the sects. A comparison of the S'vetambara and Digambara lists of the lāñchhanas shows a few differences and the origin of the lāñchhanas may therefore better be placed in the age of the final crisis between the two sects (Digambara and S'vetambara) which as I have suggested elsewhere took place in the age of the last Valabhi-vacanā in 473 A. D.

Tirthankaras are said to be of different complexions, namely, white, golden, red, black or dark-blue. The complexions and the lāñchhanas help us to identify the various Tirthankaras in Jaina images or paintings. Rsabhanatha is further identified on account of the hair-locks falling on his shoulders, for, while the other Jinas plucked out all the hair, the first Jina, at the special request of Indra, allowed the back-hair (falling on shoulders) to remain, as they looked very beautiful.

Iconography of Rsabhanātha is especially noteworthy. His names Ādinatha or Rsabhanatha his lāñchhana the bull, and his bull-faced attendant Yakṣa Gomukha resembling the S'ivite Nandikes'vara or Nandi (Bull) are closely analogous to the conception of S'iva with the bull as his vahana. Like S'iva, Rsabhanātha is sometimes represented with a big jatā overhead. (see figures 35, 36, 37 in Studies in Jaina Art)

A table, showing the complexions and cognizances of the various Jinas according to both the traditions is attached herewith. ³

-
1. For a full description of the parikara, see, Ācārādinakara, II, p 205. Vistara of Thakkara Feru, pp. 93 ff.
 2. Archaeological Survey of India, Annual Report for 1925-1926, pl. LVII G, pp 125-26. *Studies in Jaina Art* fig. 18.
 3. For S'vet lists, see, Abhidhāna Cirtamāni, I, 49, p. 17. For Dig lists see Pratibhāṅga-dhāra, Tīrthaprayāga, etc.

Tirthankaras of this Age.

| No. | Tirthankara | Complexion ¹ | Cognizance ² |
|-----|------------------------------|--|---|
| 1. | Rsabhanātha | Golden | Bull |
| 2. | Aptanatha | Golden | Elephant |
| 3. | Sambhavanātha | Golden | Horse |
| 4. | Abhinandana | Golden | Monkey |
| 5. | Sumatinātha | Golden | Krauñca (S've) Koka (Dig) |
| 6. | Padmaprabha | Red | Lotus |
| 7. | Supars'vanātha | Golden (S've) Harita or Greenish (Dig) | Svastika (S've) ³ Nandyavarta (TP.) |
| 8. | Candraprabha | White | Crescent moon |
| 9. | Puspadanta (Suvīdhinātha) | White | Crocodile |
| 10. | S'italanātha | Golden | S'rivatsa (S've.) Svastika (TP) ⁴ |
| 11. | S'reyamsanatha | Golden | Khadgi (S've) Ganda (Dig) |
| 12. | Vasupujya | Red | Buffalo |
| 13. | Vimalanatha | Golden | Boar |
| 14. | Anantanatha | Golden | S'yena or falcon (S've.) Sāhi (? TP) ⁵ or Bear |
| 15. | Dharmanatha | Golden | Vajra |
| 16. | S'āntinātha | Golden | Deer |
| 17. | Kunthunatha | Golden | Goat |
| 18. | Aranatha | Golden | Nandyāvarta (S've) Tagara-kusuma (TP) ⁶ Fish (Dig.) Water-jar |
| 19. | Mallinātha | Dark-blue (Nīla) S've. | |
| 20. | Munisuvrata | Black (S've) (Nīla) (Dig) | Tortoise |
| 21. | Naminatha | Golden | Blue-lotus |
| 22. | Neminatha | Black (S've) Nīla (Dig) | Conch |
| 23. | Pārs'vanātha | Dark-Blue. (Nīla) S've. | Snake |
| 24. | Mahāvira | Golden | Lion |

1. *Abhidhāna Cintāmani*, 1 49, p 17, and *Tiloyapaṇṇatti*, 4 588-89 p 217.

2. *Abhidhāna Cintāmani*, 1 47-48, p 17, and *Tiloyapaṇṇatti*, 4.604-05, p 209.

3. *Svastika* acc to *Pratisthasarodhara*, p 9 v 78

4. *S'rīdruma* acc to *Pratisthasarodhara*, p 9 v 78.

5. *Sedhika* acc to *ibid*, p 9 v 78

6. *Tagara*, *ibid*, v 79, p 9.

Panchaparamesthins and Śalākāpuruṣ as :

The Tīrthankaras are the supreme objects of veneration, classified as the Devādhīdevas by Acarya Hemachandra in his *Abhidhāna Cintamani*. Enjoying the same high reverence are the Pancha-Paramesthins, or the Five Supreme Ones—namely, the Arhat,, the Siddha, the Ācarya, the Ūpadhyāya and the Sadhu.¹ The first two are liberated souls, but the Arhats are placed first as they are embodied souls, some of whom even establish the Tīrtha, constituted of the sādhu, sādhuṃ, s'raṅvaka and s'raṅvika. The Siddhas are liberated souls who live in a disembodied state and reside on the Siddha-s'īlā on top of the whole universe. Representations in paintings of Jinas after attainment of Nirvāṇa show them as seated on the Siddha-s'īlā of crescent shape.² Worship of the Pancha-Paramesthins is very old and a later elaboration of the concept is obtained in the popular worship of the Siddha-chakra (fig. 85 of studies in Jain Art) or the Nava-Devata (fig 77 of studies in Jain Art) in the S'vetāmbara and Dīgambara rituals respectively.³ Earlier texts refer to Pañcha-Paramesthins only and the inclusion of the four more *Padas* or dignitaries in the above mentioned diagrams probably does not antedate c 9th century A D. The earliest available reference to Siddha-Chakra diagram, so far known, is from Hemachandra's own commentary (called *Brihat-nyāsa*) on his famous grammar *S'abdānus'asana*.

The worship of the Five Supreme Ones is impersonal. It is the aggregate of qualities of these souls that is remembered and venerated rather than the individuals. By saluting the Paramesthins, a worshipper suggests to his mind the qualities of the Arhats, Siddha, Acarya, Upadhyaya or Sadhu which the mind gradually begins to follow and ultimately achieves the stage attained by the Siddhas.

But the Devādhīdevas are not Creators of the Universe and the other Paramesthins are not their associates in the act of creation or dissolution. The Jaina Divinity—The perfect Being—The Siddha or the Arhat— as a type is an ideal to all the aspirants on the spiritual path. A pious Jaina is not expected to worship his deity in the hope of obtaining some worldly gains as gifts from the God. For the Tīrthankara is

1 For Pañcha-Paramesthins, see, Jaini, J. L., *Outlines of Jainism* Nahar, *Epitome of Jainism*.

2 For Kalpa-Sūtra miniatures representing this and other scenes, see, Brown, W. Norman, *Miniature Paintings of the Kalpa-Sūtra* and Muni Punyaviyaya, *Pavitra Kalpa-Sūtra*. The Paintings chiefly refer to the *Pancha-Kalyanakas* (Five Auspicious Events) in the life of a Jina. The conception of such events obtains parallel in the Buddhist representations of chief auspicious events in the life of Buddha.

3 For a discussion on the Siddha-Chakra and the Nava-Devata, see, Shah, U. P., *Siddha-Chakra*, *Bulletin of the Baroda Museum*, Vol. 3 pp 25th. Also see, Shah, U. P., *Varddhamana-Vidya-Pata*, Vol. IX (194), fig 2 on pl. facing p 44. Shah, U. P., *Studies in Jain Art*, 97-103 for a fuller discussion on *Siddha-Chakra* and *Nava-Devata*.

unattached, freed from all the bondages of karma, whether good or bad. The worshipper simply meditates on the virtues of the Divinity so that they may manifest in the worshipper himself. The Perfect souls and souls striving towards perfection, are Great souls, the S'alakapurusas as the Jainas call them.

This in essence is Hero worship or Apostle worship and as such, great souls, both ascetic and non-ascetic came to be especially revered. Lives of great souls became the favourite theme of Jaina Puranas. Such S'alkapurusas were the 24 Tirthankaras + 12 Cakravartins + 9 Baladevas + 9 Vasudevas = 54 Mahapurusas. Later texts speak of 63 S'alākāpurusas by counting nine Prati-Vāsudevas (enemies of Vasudevas) amongst the Great souls ¹

Four Classes of Gods, Kulakaras and other Deities :

The Sthananga sutra and other Jaina canons classify gods into four main groups, namely the Bhavanavāsīs, the Vyāntaras or the Vānamantaras, the Jyotiṣkas and the Vīmanavāsīs. These are again subdivided into several groups with Indras, Lokapālas, Queens of these and so on.

The classification, acknowledged by both the sects though not without slight differences, is a very old tradition, but these are after all deities of a secondary nature in the Jaina Pantheon ¹

But there were other Great souls. The Jainas also evolved a conception of Kulakaras like the Manus of Hindu mythology. They were 14 according to the Dīgambaras and 7 according to the S'vetambaras

Every sect draws its pantheon from the ancient deities worshipped by the masses and adopts them in a manner suitable to the new environment and doctrines. Such for example was the worship of the deities whose shrines existed in the days of Mahavira and whose images and festivals are referred to in the Jaina Āgama literature. They include Indra, Rudra, Skanda, Mūkunda, Vāsudeva, Vaiś'ramana (or Kubera), Yakṣa, Bhūta, Naga, Piś'aca, trees etc, Lokapālas and so on

1 For on account and paintings of these S'alakapurusas, see, Muni Punyavijaya and Shah, U, P, *Some Painted Wooden Book-Covers from W India, Western Indian Art (Special issue of Journal of Indian Society of Oriental Art (1965-66), pp 34 ff, esp pp 36-38, and plates XXIV-XXV, and p 43, Table I for Tirthankaras, their Complexion and cognizances, and Table II, p 44 for the different S'alakapurusas, acc to S've traditions. For Dīg tradition of S'alakapurusas see, Ramachandran, T. N, Tiruparuttikunram and its Temples, pp. 219 ff*

1 For details regarding these classes, see Kierfel, *Kosmographie Der Indier* section on *Cosmographie Der Jaina Tiloypanatti*, Samgrahani Sutra, Bunler, *The Indian Sect of the Jainas*, Ramachandran, T. N, Tiruparuttikunram and its Temples, pp. 185 ff.

Indra, the great Vedic deity was assigned the role of a principal attendant of the Jina or the Buddha by the Jainas and the Buddhists. Most of the other deities of the list were deities worshipped by the common man, the masses, and were not necessarily derived from Vedic priestly cult.

Skanda, the Commander of Gods in Hindu mythology is the commander of the infantry of the Jaina Indra. But the goatfaced Naigames'in who was associated in ancient times with procreation of children as Nejjamesa was also worshipped by Jainas (cf. Gajasukumara adhyayana of Antagadadasao).¹

Sarasvati or Srutadevata-the Goddess of Learning :

Amongst other ancient Jaina deities may be mentioned S'rutadevata or Sarasvati, the Goddess of Learning and S'ri-Laksmi, the Goddess of Abundance and Beauty. An early image of the former is obtained from the Kankali Tila, Mathura and shows her seated with upright legs and carrying the lotus and the book. The peculiar posture of the goddess is not without any significance. For, according to the Ācaranga sūtra, Mahavira himself obtained knowledge while he was sitting with knees held up (*ukkurudiae Janu*) in the *godohika asana*, i. e. the posture adopted while milking a cow. Sarasvati in this image, is therefore, seated in an asana associated with the attainment of Kevala jñāna by Mahavira.²

Later images of Sarasvati show her as having two, four & eight and even twenty-four arms. The four-armed variety is the most common and the goddess generally carries, the vina, and the book in two hands and showing the amṛtaghata (puṇa-kalas'a, and the lotus or the varada mudra in two others. The swan is generally shown as her vahana.³

Bahubali, the elder son of the first Tirthaṅkara Rsabhanatha is very popular amongst the Digambaras and colossal statues of Bahubali (also known as Gommates'vara) are found at S'ravana Belgola, Karkal and Venur in the South, in the Mysore State. The conception of the rigorous penances practised by Bahubali is comparable with the penances of Valmiki, around both of them, plants grew and creatures crawled on their bodies. Images of Bahubali show him nude, standing in the Kayotsarga posture, and engrossed in meditation, with creepers and reptiles entwining his legs

1. For an exhaustive account of this deity, see, Shah, U p, *Harin'games'in*, JISOA, vol XJX (1952-53) pp. 19-40 and plates.

2. Dated in the year 54, the image was the gift of a smith Gova, See Smith Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura, pl. XCIX, pp 56 ff. Also see, Acharanga sutra, 2. 15 24-25, SBE. Acharanga Sutra, (transl.) p. 201

3. Shah U. P., Iconography of the Jaina Goddess Sarasvati, Journal of the University of Bombay, X (1941)

Images of Bahubali are hardly found in S'vetambara temples.¹ They are however found in the Jaina Caves at Ellora and Aihole, in several sites in the South at Kalugumalai etc. and in Digambara shrines

Rituals of both the sects include invocation and worship of the Parents of the Jinas. Sculptural representations of them are very rare, though relief slabs showing Mothers alone of the twenty-four Tirthankaras, each holding a child on her lap, are known. A ceiling in one of the shrines at Kumbhariya however contains representations of the 24 Parents along with labels inscribed below them. A type of sculptures, showing princely figures of a male and a female standing or sitting by the side of each other and holding a child each, with a few more playing children shown on the pedestal, deserves special consideration. Some of these sculptures are also accompanied by a yaksha and a yaksini figure on the sides of the pedestal. In such cases the main figures cannot be regarded as Yaksha and Yaksini. Every sculpture of this type has an image of a Jina on top of the tree under which the pair is sitting or standing. I have therefore tentatively suggested that these sculptures might have represented Parents of the different Jinas. Such sculptures have been mainly found from various sites in Central and Eastern India, especially sites like Khajuraho and the Devagadh fort.²

Images of Jaina monks are also found in temples of both sects. Usually they have inscriptions of pedestals giving the name of the monk represented. Figures of monks of the Digambara sect are nude while those of the S've sect show a lower and an upper garment. Often there is figure of *Sthapanacarya*³ in front of these monks who carry a book in one hand and show the *vyakhyana mudra* with the other. A disciple monk is sometimes shown in front of the acarya.

Ganadharas are Jaina monks, being direct disciples of Tirthankaras, and hold the highest position of respect among Jaina monks and nuns. Sculptures of Ganadharas like Pundarika and Gautama, the chief direct disciples of the first and the last Tirthankaras respectively, are sometimes installed in special cells in Jaina shrines.

Sarasvati or S'ruta-Devata—The Goddess of learning

Two goddesses enjoyed unquestionable popularity in the past, one is Laksmi, Padma or S'ri, the goddess of wealth, beauty and abundance, the other is Sarasvati, the goddess of learning. Wealth and learning the two primary needs of humanity, valued

-
- 1 For a fuller account of Bahubali see, Shah, U. P., *Bahubali, Bulletin of the Prince of Wales Museum* no. 4, pp. 32-39, with plates.
 - 2 For a detailed discussion with photographs, see, Shah, U. P., *Parents of the Jinas, Bulletin of the Prince of Wales Museum*, no. 5, pp. 24-32 with plates.
 - 3 For *sthapanacarya*, see, Shah, U. P. *Studies in Jaina Art*, pp. 113-115

as such from remote past in India, were idealised in the forms of deities and widely worshipped.

The Mother-goddess conception is of hoary antiquity, both in India and outside. Amongst deified natural phenomena and objects, we find, in Vedic age, a group which includes, Sarasvatī, Ap-devatas, rivers, and Sindhu. Amongst deified abstract qualities and objects connected with sacrifice, we find Sarasvatī or Vak group which includes Vak or Sarasvatī, Gaurī, Sasaparnī, Ila (as speech) and Bharatī. Rivers are youthful goddesses, amongst whom Sarasvatī and Sindhu are the most famous in Vedic age. Sarasvatī who receives the warmest homage in Vedic literature, amongst goddesses and amongst mothers, is so mighty and great that even gods are said to approach her on bent knees (RV. VII. 95. 4). As a river she is called seven-sistered and is invoked to preserve sacrifice. Residence on her banks is desired by the Aryan people.

She is the instructress of men and creatrix of good speech (RV. I. 3. 10-12) and is addressed as Sunrta devī (RV. I. 40. 3). As a sacrificial goddess she is closely associated with Ila, Mahī and Bharatī (RV. V. 5. 8, IX. 5. 8, X. 74. 8, X. 110. 8), all the three being explained by Sayana as different forms of speech. Gaurī is identified with Vak or speech (RV. I. 164. 41). Sarasvatī is the creatrix of truthful speech, instructress of gods and men, and inspirer of knowledge (RV. I. 3. 11-12).

Once the sanctity of the Vedic river Sarasvatī was established, she soon took the foremost place amongst rivers. From Vedic times, whiteness and purity came to be associated with the river and it is not improbable that the whiteness of the goddess of learning came by transference from the river itself ¹.

Gradually Sarasvatī came to be identified with the speech—the speech or mant-ras chanted on her banks, with the speech of the Madhyadesa. She came to be equated with Divine Wisdom—the Prajnaparamita of the Buddhists. The river association, so obtrusive in the Vedic Samhitas, and sometimes in the Brahmanas, gradually recedes into background and the concept of the deity comes to the forefront. Sarasvatī soon becomes the Mother of the Vedas, the dispenser of all wisdom, the foremost of the Mothers, the best of the rivers and the greatest of all goddesses. Very soon she became the presiding deity of fine arts, especially music, dance and song.

Not only was Sarasvatī herself approached for prosperity (Āitareya Brahmana, II. 1. 4; Vaj Sam 31. 37) but she and Lakṣmī were often invoked together.

Seal no. 18 found at Bhita² contains a figure of a vase (*bhadrāghata*) on pedestal. Below it is written in characters of the Gupta period, the name Sarasvatī. J. N. Banerji

1. Bhattacharya, Haridas, *Sarasvatī, The Goddess of learning, K B Pathak Commemoration Volume p 36*

2. *ASIA R 1911-12, p 50, pl XVII*

has also referred to a round seal from Rajghat, with pot and foliage motif and Gupta legend 'S'ri Sarasvata'¹

Coomaraswamy suggested the relation of the full-jar (purna-ghata), signifying abundance, with that of fertility, of which the lotus was another symbol. Sarasvatī bestows vitality and offspring (RV. II. 41. 17) and is associated with deities who assist procreation (RV. X 184 2).

It is interesting to note that the lotus and the water-pot, along with the book signifying knowledge and sacred lore, are the earliest symbols known of Sarasvatī in Indian Iconography. The earliest available image of Sarasvatī, dating from the Kusana period and hailing from Mathura, belongs to the Jaina faith. It shows the goddess with her right hand raised up from the elbow and carrying something (now mutilated and lost but) whose end seems to suggest that it was a lotus with a stalk, and holding the book with her left hand. On two sides are attendants one of whom is holding a water-pot, the purna-ghata ²

That Sarasvatī held a lotus in her right hand in this image, is further inferred by a beautiful bronze from Vasantagadh hoard, where the symbol is well preserved and where again we find two purna-ghatas placed on the pedestal on two sides of the goddess. The image dates from c. seventh century.³ This early iconographic form of Sarasvatī was popular amongst the Jainas as can be seen from the fact that two more bronze of Sarasvatī with the lotus and the book in her hands are also found from the Akota Hoard ⁴

In Jainism, the goddess of learning is named variously as Sarasvatī, S'rutdevatā, S'arada, Bharatī, Bhasa, Vak-devatā, Vagisvarī, Vanī and Brahmī⁵. She is regarded as the superintending deity of knowledge and learning. As S'rutadevatā, she presides over the S'ruta or the preaching of the Tirthankaras and the Kevalins. The twelve principal canonical texts-the dvadasangas are regarded as the different limbs of the S'rutadevatā.

The antiquity of her worship in Jainism is established from literary references found in the Bhagavatī sutra, the Mahanīṣītha sutra, the Dvadasaranayacakra, the Pancasaka (of Haribhadra surī), etc., and the famous Mathura image of the Kusana age.

1 Banerji, J N, *Development of Hindu Iconographs*, pp 197-198

2 Shah, UP, *Iconography of the Jaina Goddess Sarasvatī*, *Journal of the University of Bombay*, Sept, 1941 198 f, fig 1. Smith, VA, *The Jaina Stupa and other Antiquities from Mathura*, pp 55-57, pl XCIX.

3 Shah, UP, *Bronze Hoard from Vasantagadh, Lalitkala*, no 1, pp. 55 ff, fig 15

4 Sah, UP., *Akota Bronzes*, figs 18, 33, 37.

5 *Abhidhana-Cintamani*, 2 155 and comm of Hemacandra on the same.

The dhyanas of this goddess mostly describe a two-armed, a four-armed or a multi-armed form. In art, however, we also find six-armed and eight-armed varieties of Sarasvatī images. She is white in complexion and rests on a lotus seat. When two-armed, she carries the lotus and the book.

The Vajra-Śarada of the Buddhists holds the same symbols; the Sita-Prajñaparamita of the Buddhists does the same. Prajñaparamita, the embodiment of Mahayana Scripture of the same name, symbolised knowledge.

Munisundar suri (15th century A.D.) describes Sarasvatī as holding the vīṇa and the book in her two hands and riding the swan. A sculpture on a pillar in the famous big Jaina temple at Ranakpur shows Sarasvatī standing and playing on the vīṇa with both the hands. The swan vehicle is shown near her right foot.

The Buddhist Vajravīṇa-Sarasvatī also holds the vīṇa with both the hands. In Hindu Iconography, Sarasvatī and Lakṣmī are shown accompanying Viṣṇu as his consorts. In such cases, Sarasvatī carries the vīṇa with both hands. Even when she is replaced by Puṣṭi, Puṣṭi also carries the vīṇa with two hands.

According to the Digambara writer S'ūbhacandra, Sarasvatī has the peacock-vahana and holds the rosary and the book in her two hands.

In the Sarasvatī-kalpa ascribed to the S'vē writer Bappabhatti suri (c. 8th century A.D.), Sarasvatī is invoked as white in complexion and four-armed, carrying the vīṇa, the book, the rosary of pearls, and the white lotus. In this variety, she has the swan as her vahana.

Bappabhatti gives one more form of Vagdevī showing the *varada*, the *abhaya*, the book and the lotus.

According to the Digambara writer Ekasamdhī, Vani is white, sits on the lotus, and shows the jñāna mudra, the rosary, the *abhaya* and the book in her four hands. Mallisena and Arhaddasa (both Digambara) describe the same form and add that she has the peacock as her vahana. Pandit Asadhara (Digambara) refers to her peacock vehicle but does not describe her symbols.

Two sculptures of six-armed variety of Sarasvatī are known from Luna Vasahī, Abu, one with almost all symbols mutilated and another showing the lotus in two upper hands, the jñāna mudra with two middle ones, and holding the rosary and the *kaṇḍaṇḍa* in the two lower hands. The swan is shown as her vahana.

An eight-armed form of a dancing Sarasvatī is identified on the west wall of the S'vē Jaina temple of Ajitanatha at Taranga (North Gujarat). Here the goddess shows the book, the rosary and the *varada mudra* in three right hands, and the lotus, the noose and the *varada* in three left ones. Symbols of the remaining two hands are mutilated.

A large variety of Sarasvatī is known from literature and art. This shows the great popularity of this ancient goddess amongst the Jains.

S're-Laksmi The Goddess of Beauty and Abundance

Long ago, in *Eastern Art* Vol I (pp. 175 ff) Coomaraswamy discussed the Early Indian Iconography of S'ri-Laksmi which was later followed by an excellent long paper, by Dr Moti Chandra, on "*Our Lady of Beauty and Abundance, Padma-S'ri*," in *Shri Jawaharlal Nehru Abhinandana Grantha*. The cult of S'ri-Laksmi, as shown by Moti Chandra, was closely connected with the ancient Mother-goddess cult represented in old terracotta figurines and stone-rings. Moti Chandra has also shown her association with sky-going horse, *makara*, and cupid (Kamadeva, whose ensign is '*makara*'). In the Rgvedic times, she indicated importance, splendour and adornment, something pleasing to the eye. The word Laksmi is used in the sense of auspicious or pleasant quality. In the S'ri-sukta, S'ri and Laksmi are denomination of the same goddess who is said to be sitting or standing on the lotus (*Padma-sihita*). According to this sukta, S'ri is awakened by the roar of elephants, bathed by the elephants with golden pitchers. Mother S'ri is lotus-faced, lotus-born, and darling of Visnu.

S'ri-Laksmi in the Epics is a concrete goddess with full iconographic significance. She bears on her hand a *makara* as an auspicious mark, and is the mother of Kamadeva. She is *padmalaya* and *padmahasta*.

S'ri-Laksmi retains her auspicious character in Jainism. The illustration or *abhiseka* of S'ri has been reckoned amongst the fourteen¹ auspicious dreams seen by a would-be Tirthankara's mother. The Pritidana referred to in Jaina canonical texts included images of the goddesses S'ri, Hri, Dhrti, Laksmi, Kirti, and Buddhi. In Jaina texts on cosmography S'ri and Laksmi are said to live on lotuses of extraordinary magnitude in the lakes Padma-draha and Pundarika-draha respectively, thus emphasizing S'ri-Laksmi's association with the waters and the lotus.

When accompanied by elephants pouring water on her, S'ri-Laksmi is generally called Gaja-Laksmi, and two-armed as well as four-armed forms of this goddess are available in Jaina temples. She usually carries the lotus in two hands, and the rosary and the pot in the padmasana. She is popular amongst both the Jaina sects.

Yaksas and Yaksinis²

The Yakasa cult is very ancient in India. References to Ceryas like the Guna-sila-Cerya, Purnabhadra-Ce, Bahuputrika-Ce, etc in the Jaina Canonical texts are significant. The commentators rightly interpret them as shrines of yaksas (yaksa-ayatana).

1 Fourteen amongst the S'vetambaras, Sixteen amongst the Digambaras

2 Yaksa worship in Ancient India has been discussed by Dr Coomaraswamy in his *Yaksas I and II*, *Yaksa worship in Early Jaina Literature* has been discussed by Umakant Shah in *Journal of the Oriental Institute*, Vol III no 1. Dr Motichandra's recent contribution on Yaksa worship, published in *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, no 3 throws some more light on the problem.

and the word Jakhayayana is not unknown to the canons¹. Purnabhadra and Manibhadra are well known as ancient yakshas.

Mahavira stayed in such shrines. The Aupapatika sutra gives a detailed description of the Purnabhadra Caitya, calling it ancient (porana) and visited by many persons. Mahavira, obviously selected for his stay shrines of cults which were not following the vedic rituals and were, therefore non-vedic, or heterodox and possibly not-Aryan in origin. The description of the Purnabhadra Caitya refers to a Prthivi-s'ila-patta, soft to touch and shining like mirror, which I regard as referring to a highly polished N. B. P. terracotta plaque. Excavations at Kosam and Vaisali have demonstrated the existence of the N.B.P. ware in the sixth century B C. Thus the description of the Purnabhadra shrine visited by Mahavira is authentic and preserves genuine old tradition,²

We should, therefore, have no hesitation in regarding these Prthvi-silapatas (of the Purnabhadra-Caitya description) as precursors of the Jain ayagapatas from Mathura dating from C. 1st cent B C.—1st Cent A D

It is but natural that when the pantheon began growing the Jainas thought of introduction a yaksa and a yaksi, as attendants *S'asana Devatas*, who protect the samgha of a particular Jina. The attendants obtained a place on the pedestal of a Jina-Image itself.

Firstly a pair common to all the twenty four Tirthankars was introduced. The yaksa carried a citron and a money-bag and resembled Kubera or Jambhala. The Yaksi two-armed, carrying a mango-bunch and a child, and having the lion as her vahana (mount) had as her prototypes Nonata Nana (of the Kushana coins), Durga and Hariti.

In Jaina iconography, before the Gupta age, or more correctly before the end of the fifth century A D, we do not find any attendant Yaksi accompanying any Tirthankara, nor do we find separate sculptures of any Sasanadevata which can with confidence be assigned to a period before c 500 A. D.

Tirthankara sculptures which can be definitely assigned to the Gupta age are very few. A headless statue of Mahavira in the Lucknow Museum, inscribed and dated in the Gupta year 113, is perhaps the only known Jaina sculpture of the Gupta age, bearing a date, discovered hitherto. It does not show the Sasandadevatas on the pedestal. Some finer specimens like J 104 and C 181, in the same Museum, or B 6 & B 33 in Mathura Museum, though not inscribed, can be assigned to the Gupta age or late Gupta age on the evidence of style.

A seated figure of Neminatha on the Vaibhara hill, Rajgir, published by R. P. Chanda, *A. S. I. Ann. Rep. for 1925-26*, pp. 125 ff. pl. lvi.d, bears a fragmentary inscription, in Gupta characters, referring to Chandra Gupta (the second). This is the earliest

1. Shah, U. P. *Studies in Jaina Art* pp

2. For a detailed discussion, see, *Studies in Jaina Art*.

specimen assignable to a fairly accurate date, showing the introduction of the cognizance of a Jina, but has no figures of Sasanadevatas.

None of the Tirthankara sculptures of the Kusāna period show on their pedestals either the recognizing symbols of Jinās or the Yakṣa pair, even though Yakṣa Kubera or a two-armed Yakṣi, a prototype of Ambika, were probably known and worshipped separately as Yakṣa-deva or Yakṣi-devī but not as an attendant (Yakṣa) or a Sasana-devata.

The Āgama texts are silent about attendant Yakṣa pairs. Even the Kalpasūtra which could have referred to them is completely silent about Sasandevatas and the lanchanas of Jinās. Negative evidence is generally inconclusive, but since both literature and archaeology have hitherto not produced any evidence to the contrary, one can safely assume that the Sasandevatas were not evolved before c. 500 A D.

An interesting beautiful bronze of standing Rṣabhanatha, discovered from Akota, is perhaps the earliest known Jaina image which shows Sasanadevatas accompanying a Tirthankara.

The inscription on the back of the images reads, "Om devadharmh=yam niv (r) ti kule Jinabhadra Vachanacharyyasya," and is written in the Brahmi script of c 550 A D. Since on the evidence of Kahavalī, Vachanacharya, Divakara, Kṣamasramana Vadi etc., are ekarthavacī terms, Jinabhadra Vachanacharya of the inscription can be identified with Jinabhadra Gaṇi Kṣamasramana.

Now, in this bronze we find a Kubera-like Yakṣa and a two-armed Ambika shown as attendant Yakṣa and Yakṣi of Rṣabhanatha. I have shown elsewhere that at Ellora, and other places we find only this Yakṣa pair. In sculptures and bronzes, at least upto about the end of the ninth century A D., we find only this pair. I have also shown that the pair accompanies several Tirthankaras like Rṣabhanatha, Parsvanatha and Mahavīra, even though in later literature and art, the Kubera-like Yakṣa and Ambika are Sasanadevatas of Neminatha only. It is quite clear that before circa ninth century A D., the different pairs of Sasanadevatas were not evolved or at least they were not popular.

The period of transition from the Gupta age to the middle ages, i.e. from the end of the sixth century A D. to c 11th century A D is a period of new impetus to Tantrism in all the three main Indian sects, namely, Hinduism, Buddhism and Jainism. This brought into existence worship of new deities and additions to the existing number of iconographic varieties of old ones. The new activity continued even up to at least the thirteenth century A. D. which period (6th-7th to 13th century A. D.) has witnessed temple-building activity on a large scale all over India. The earlier simplicity of forms in architecture and sculpture was replaced by complex forms overloaded with ornamental details. Gods and Goddesses who had two or four arms multiplied so much so that we have conceptions of deities like the thousand-arm Avalokiteśvara.

The different sects vied with one another in the race for multiplication of their respective pantheons and mystifying their rituals with complex details. Jainism, which has shown greater conservatism than other sects in preserving their *ācāra-vadhi*, was also obliged to introduce new deities (though, of course, subordinate to the Tīrthan-karas), or to compose Tantric works like the *Jvālīnī-kalpa* or the *Bhairava-Padmāvatī-Kalpa*. The *Achāra-Dīnakara* of Vardhamāna Suri is a product of this spirit, and was composed in 1468 V. S. (1411 A. D.) The *Nīrvānakalikā* composed by another Pādalipta in C. 1000–1025 A. D., in the mediaeval period but ascribed to the earlier Pādalipta-suri, and the *Pratīsthāsārodhara* of Āśādhara were also composed under this influence.

It was in the beginning of this transitional age that the first Yakṣa-pair Kubera-like Yakṣa whom I propose to address tentatively as Sarvānubhūti invoked in the *Panca-Pratī-kramana*, and two-armed Ambika made their first appearance as the attendant Yakṣa pair *par-excellence*, common to all the Tīrthan-karas. Early specimens of Ambika, hitherto known, came from the Meguti temple, Aihole, in the Dharwar district,² Mahudi on the Sabarmati, North Gujarat,³ Dhānk in Saurashtra,⁴ or on sculptures numbered B. 78 and B. 75 in the Mathura Museum.⁵ But these belonged to an age not earlier than the seventh century A. D. The discovery of the Akota hoard pushed back the introduction of Ambika Yakṣi in Jainism to at least the sixth century A. D. as evidenced by a bronze of Ambika with an inscription assignable to C. 550–600 A. D., and by the bronze of Rsabhanatha installed by Jinabhadra,⁶ discussed above, both the bronzes belonging to the Akota hoard. The earliest descriptions of the two-armed Ambika known hitherto, came from the *Caturvimsatikā* of Bappabhatti Suri⁷ (c. 800–895 V. S.) and the *Harivamśa*⁸ of Jinasena (783 A. D.). Jinasena also refers to Apraticakra in the same verse in which Ambika is referred to. But since Apraticakra is known as a Vidyadevi in ancient Jaina texts, it is not certain that in the age of

1. See प्रतिक्रमण सूत्र with प्रबोधटीका, Vol. III P. 170 Also cf. U.P. Shah, 'A female Chaurie-Bearer From Akota, Bulletin of the Prince of Wales Museum, no. 1.
2. Cousens, H., *Chalukyan Architecture*, Pl. IV. The sculpture is assignable to the seventh century A. D.
3. *Annual Report, Department of Archaeology, Baroda State 1939*, pp. 6 ff, and plates.
4. H. D. Sankalia, 'Earliest Jain Sculpture in Kathiawar' *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, July 1939, pp. 426 ff. In an article in the *Jain Satya Prakasa* (Gujarat, Ahmedabad), Vol. IV, nos. 1–2, Dr. Sankalia tries to give them an early age, but the reliefs are certainly not earlier than c. 7th century A. D.
5. Vogel's *Catalogue of Sculptures in the Mathura Museum*. A seventh century relief is also found at Chitral in the old Travancore State (now Kerala), see, *Buddha and Jaina Vestiges in the Travancore State, Travancore Archaeological Series- II* part 9, pp. 115 ff., pl. V. fig. 2
5. *Journal of Indian Museums*, Vol. VIII pp. 50 ff., fig.
- 6a See U.P. Shah, *Akota Bronzes*, fig. 11
7. *Caturvimsatika*, ed. by H.R. Kapadia pl. 143, 162
8. *Harivamśa*, (M.D. Granthamala, Bombay) Vol. II, Sarga 66, v. 44.

Harivamsa, Cakresvari was already introduced as the Śāsana-Yaksi of Rsabhanatha. There is no sculpture of this age showing Cakresvari as the attendant Yaksi of Rsabhadeva.

Earlier references to Ambika come from the Lalitavistaraṭīkā of Haribhadra Suri. An Amba-Kusmandi Vidyā has been referred to by the same writer in his tika on the Avasyakaniryukti, V 931, (p. 411). In both these cases, however, neither the vahana nor the symbols are described.

But a still earlier reference is from a Ms. of Visavasyaka-Mahabhasya with Ksamasramana-Mahattariya-tika recently discovered by Agamaprabhakarā Muni Śrī Punyavijayaji which seems to settle the age of the introduction of Ambika Yaksi. This Ksamasramana-Mahattariya-tika gives the following reference on folio 226—

यस्मिन्मन्त्रदेवता स्त्री सा विद्या अम्बाकूष्माण्ड्यादि ।

Here Amba-Kusmandi is referred to as a Vidyā. But since we do not find Amba or Kusmandi in the list of the sixteen chief Vidyās, it is very likely that this refers to the Vidyā-Sadhana of the same goddess Ambika which accompanied the different Tirthankaras and which later came to be worshipped as the Sasanadevata of Neminatha.

Thus we obtain both literary and archaeological evidence for Ambika, assignable to the sixth century A. D. No earlier evidence is known hitherto. It is also interesting to note that both these evidences are associated with Jinabhadra Gani Ksamasramana. We might therefore, safely say that Ambika Yaksi was introduced in Jaina worship sometimes in the sixth century A. D. or at the earliest in c 500 A. D. It is not possible to push back this upper limit of the introduction of Ambika in the present stage of our knowledge, since all Tirthankara sculptures assignable to an age prior to c 500 A. D. do not show any attendant Yaksa pair nor do we find any loose sculptures of Ambika which can be placed before c. 500 A. D.

But when were the 24 Yaksas and Yaksinis introduced? The earliest list of these sasanadevatas is obtained from the Abhidhana-Cintamani of Hemacandra and their iconographic forms are given in the Trisastisaakapurusaṇṭra of the same writer. The Nirvanakalika of Padalīpta, ascribed to the famous Padalīptacharya of c 2nd century A. D., also gives such lists. As the Pravacanasarodhara-tika (V S 1248) refers to it, the lower limit for Nirvanakalika is 1191 A. D. The work however seems to have been composed in the eleventh or twelfth century A. D. The colophon shows that the author belonged to the Vidyadhara-kula and the work was composed by Padalīpta, grandpupil of Sangamasīmha, a Sangamasīdhamuni died by fasting on Mt Satrunjaya and his pupil installed an image of Pundarika Ganadhara in his teacher's memory in V S 1064. A Sangamasīmha composed a hymn which referred to the Vimala Vasahi

at Abu, erected in V. S. 1088. The teacher of the author of *Nirvanakalika* was possibly one of these two Sangamasimhas. The treatment of the different sections of *Nirvanakalika*, e. g., the *Ekasūpadavastu*, shows that the work belongs to an age of Brahmanical influence in the Jina Tantra. The work is assignable to c. 1000—1025 A. D.

The *Prākṛit* text *kaḥāvalī* is supposed to be a work of one Bhadresvara Śūri who lived in the 12th century A. D. But the language of this work betrays peculiarities of the language of the *churāis*. I have shown in a separate article in *Jaina Satya Prakāśa*, Vol. XVII. no 4 (January, 1959), pp. 90–91, that the work is earlier than the 12th century A. D. In this work, in the *Sthavirāvalī* portion, we find :—

जो उण मल्लवाई व पुत्रगयावगाही खमापहाणो समणो सो खमासमणो नाम जहा आसी
सपयं देवलोय गणो जिणभदि (ह) गणि खमासमणो ति रयियाइ च तेण विसेसावस्सय-विसेसणवई-
सत्थाणि जेसु केवलनाणदसणवियारावसरे पयडियामिप्पाओ सिद्धसेन दिवायरो ।

Thus the author of *Kaḥāvalī* cannot be far removed in from Jinabhadra Gaṇī amasramaṇa by about six centuries, if he talks of Jinabhadra as one who was lately (recently or better 'now') dead. Jinabhadra being very famous, at the most an author writing about a couple of centuries later can use the word *sāmpratam* ('now') for him. This would mean that *Kaḥāvalī* was originally composed in a period not later than the eighth century A. D.

This work refers to the *Sāsanadevatas* in the portions dealing with the lives of the different *Tīrthaṅkaras*. This would show that in c. 8th century A. D., the twenty four different *Sāsanadevatās* were already introduced in Jain worship. Archaeological evidence known hitherto does not support the conclusion. No sculpture from any part of India assignable to this age shows the different *Yaksis*, or *Yakṣiṇīs*. The only early sets of the different *Yaksis*, known hitherto, come from the Navamuni cave, Orissa, and the Temple No 12, Devagadh fort Madhya Pradesh. The Navamuni cave is assigned to the ninth century A. D. and the reliefs probably belong to the same age or are slightly later. The Devagadh set bears inscribed labels, the characters of which are roughly assigned to c. 9th–10th century A. D. We might, therefore, say that the earliest known archaeological evidence for the 24 different *Yaksis* does not date prior to the ninth century A. D.

If the passages of the *Kaḥāvalī*, referring to different *Sāsanadevatas* are genuine, then either we accept that the *Sāsanadevatās* were introduced in c. 8th century A. D. or that the *Kaḥāvalī* dated from the 9th rather than the 8th century A. D., we might arrive at a tentative compromise by assigning *Kaḥāvalī* to c. 800 A. D.

It must however be acknowledged that the different *Yaksis* did not become popular in temple worship before c. 1000 A. D. and even later. This is proved by the fact that on a number of pedestals of *Tīrthaṅkara* sculptures in the different cells at Delvada, Mt Abu, and in the Jaina shrines at Kumbhariā, we find Ambika (2 or 4

armed) and 2 or 4 armed Yakṣa, either like Kubera, (Sarvānubhūtt) or evolved from the form of Kubera. This is in fact a stage in the evolution of the worship of twenty four different Śāsanadevatās. The practice lingered on even after Hemacandra (who refers to quite different forms) as proved by the archaeological evidence of Abu and Kumbharia noted above.

At Devagadh the following stages are marked : One replaced the old Yakṣī (Ambika) for Tīrthaṅkaras other than Neminātha and inserted a two-armed Yakṣī showing *abhaya* (or *varada*) *mudra* and a pot or a citron ; the other was the evolution of all the twentyfour different Yakṣīs with a different iconography and new names as in Temple no. 12. In this set some forms are of better workmanship than others. Each Yakṣī is represented as standing on a separate slab, and above her is a figure of a Jina whose Śāsanadevatā she is supposed to be. Names of the Jina as well as his Yakṣī are of the same age as the sculptures since it is difficult to assign a roughly accurate date either to the sculptures or to the Devanagari characters of the labels, the characters being in a stage of evolution which still awaits scientific palaeographical study. But they may tentatively be regarded as of the same age, c. 950 A D. or a little earlier.

The Tiloyapannatti gives a list of twentyfour Yakṣīs, the names being different from the lists of the Devagadh set or of the Pratisthasaroddhara. The age of this portion of the Tiloyapannatti is uncertain and the list is probably later than the time of the original Tiloyapannatti. The reference to Balacandra Saiddhantika in Tiloyapannatti, also suggests the same thing.

The following comparative tables showing names of the twenty four Yakṣīs according Devagadh Temple 12 set (DT), Tiloyapannatti (TP), Pratisthasaroddhara (PS), and Hemacandra's Trisastisalakapurusacaritra (HT) may be useful :—

| Jaina | DT | TP | PS | HT |
|----------------------|------------|--------------------|-----------------------------------|------------|
| 1. Rsabhanatha | Cakresvari | Cakresvari | Cakresvari | Cakresvari |
| 2. Ajitanatha | — | Rohini | Rohini | Ajita |
| 3. Sambhava. | — | Prajnapati | Prajnapati or Namra | Duritari |
| 4. Abhinandana | Sarasvati | Vajrasrn- khala | Vajrasrn- khala or Duritari | Kaliga |
| 5. Sumati. | — | Vairankusi | Khadgavara or Mohini | Mahakali |
| 6. Padmaprabha | Sulocana | Apraticakra | — | Syama |
| 7. Suparsva | — | Purusadatta | Kall or Manavi | Santa |
| 8. Candra- prabha | Sumalini | Manovega | Jvalini | Bhrukuti |
| 9. Puspadanta | Bahurupi | Kali | Mahakali- Bhrukuti | Sutaraka |

| Sr. No | Jaina | DT | TP | PS | HT |
|--------|-------------|-----------------------------|-------------|------------------------------|---------------------------------|
| 10. | Śītala. | Śrīyadevī | Jvālāmālīnī | Māhavi or Cāmundā | Aśokā |
| 11 | Śreyāmsa. | Vahnī-Devī | Mahākālī | Gaurī or Gomedhakī | Mānavī |
| 12. | Vāsupūjya | Abhogarohinī | Gaurī | Gandhārī or Vinyurhmālīnī | Caṇḍā |
| 13. | Vimala. | Sulakṣana | Gandhārī | Vairoṭī Vidyādevī | Viditā |
| 14 | Ananta. | Anantavīryā | Vairotyā | Anantamālī Kumbhīnī | Aṅkuśā |
| 15 | Dharma. | Surakṣita | Anantamatī | Mānasī- Phrabhartā | Kundarpā |
| 16 | Śāntī. | Śrīyadevī or Anantavīryā | Mānasī | Mnhāmānasī- Kandarpa | Nīrvāṇī |
| 17 | Kunthu. | Arakarabhī(?) | Mahāmānasī | Jayā- Gandhārīnī | Balā |
| 18 | Ara. | Tārādevī | Jayā | Tārāxatī- Kālī | Dhārīnī |
| 19. | Mallī | Bhīmādevī | Vijaya | Aparājītā- | Vairotyā (Dharpna- priyā) |
| 20 | Munisuvrata | — | Aparājītā | Bahurūpīnt- Sugandhīnī | Naradatṭḍ |
| 21. | Namī. | — | Bahurūpīnī | Cāmudā Kusumamolīnī | Gandharī |
| 22 | Nemī. | Ambāyikā | Kuṣmāṇḍīnī | Āmra-Kus- māṇḍīnī | Ambikā |
| 23. | Pārśva | Padmāvati | Padmā | Padmāvati | Padmāvati |
| 24. | Mahāvīra | Aparājītā | Siddhāyīnī | Siddhāyīnī | Siddhāyikā. |

It may be noted that in the above table Hemachandra represents the Savetmbara tradition, the rest represent Digambara traditions.

At Pithaura, Nagod State, is a shrine of Pattanī-devī, where the godeess Ambikā is accompanied by small figures of the other 23 Yaksinis on the three sides, The names of these Yaksinis are 1. Bahurūpīnī, Cāmundā, Sarasvatī, Padmavati, Vijayā, Aparājītā, Mahāmanasī, Anantamati, Gandhārī, Mānasī, Jvālāmālīnī, Bhausī, Vajrasṅkhalā, Bhānujā (?), Bahīnī (?) Obviously, the small inscribed labels

could not be read properly, but the list seems to be generally akin to the list of Tiloyapannatti which seems to present a stage between the Deogarh set and the Pratisthāsāroddhāra. At Deogarh, a four-armed loose sculpture of Yaksi Sarasvatī and another of Sumālinī are also obtained. Since both are dated in the year 1070 A D, it may be presumed that the Deogarh Temple No 12 set is earlier than 1070 A D. The list of Yaksas and Yaksinis given by the TP cannot be assigned to the original TP as suggested by the learned editor. The original text has definitely undergone certain additions and its evidence has to be treated with caution.

Literary traditions of both these sects, show that by c. 12th century A.D., the lists of the various Yaksinis were finalised in both the Jain sects

It is noteworthy that in the Digambara lists of Āsādhara and others, names of some of the Yaksinis seem to have been borrowed from the sixteen principal Vidyadevis since the lists of Vidyadevis are earlier in age, the above conclusion is inevitable

The evolution of the iconography of yakshi Padmavati a snake-goddess is equally interesting. Firstly, in all early representations of Pars'vanatha, before c. 900 A D, she hardly figures as the yaksi of this Jina. Along with Dharanendra, she is known as a snake-deity standing and adoring Pars'vanatha or holding an umbrella over the head of Pars'vanatha. Scenes of attack (*upasarga*) by Kamatha on Pars'vantha during the latter's meditation, are very popular in the Deccan in the Jain caves at Elura, Dharas'iva, etc., and even further south at Chitharal, Vallimalai, Kalugumalai and so on. In all these representations, Dharanendra is shown as protecting Pars'vanatha with his snake-hoods and adoring him, along with his queen Padmavati. It is indeed surprising to find that in the canonical lists of chief Queens of Dharanendra the name of Padmavati is not mentioned at all. It is, therefore, difficult to label this attendant queen of Dharanendra as Padmavati in the representations at Elura etc. (She may be Vairotya)

Vairotya the thirteenth Jain Mahavidya is an earlier Jain snake-goddess. Lists of Mahavidyas are definitely earlier than the hitherto known lists of the 24 different Jain Yaksas and Yaksinis and the ancient Jain monk Ārya Nandila is associated with the worship of Vairotya in Jain traditions. Very probably, the snake-goddess in the Elura relief was known as Vairotya

Padmavati gradually replaced Vairotya in popular worship during the medieval period from c. 1000 A D. Next to Ambika, she is the most popular yaksi and a snake-deity, but her role in the Jain Tantra is greater than that of the Ambika. Tantric texts like the Bhairava-Padmavati-kalpa, Adbhuta-Padmavati-kalpa etc., were composed. Four-armed, she usually carries the lotus, the goad, the noose, etc. and rides on a composite mythical animal called Kukuta-Sarpa

Cakres'varī, the yaksini of the first Tīrthankara Rsabhanatha is also a later goddess, for in all earlier representations, atending c. 900 A.D., it is Ambika who figures as the yaksini of Rsabhanatha and all other Tīrthankaras (cf. the image installed by Jinabhadra Vacanacarya from the Akota Hoard. Her iconography shows close similarity with that of the Hindu Vaisnavī, Cakres'varī Yaksi invariably carries the *Cakra* and shows in the other arms, the conch, the *varada mudra* the disc, etc. Like Vaisnavī she rides on the eagle.

It is often difficult to differentiate between images of Cakres'varī the Yakshi and Cakres'varī or Apraticakrā the Vidyadevī, if the goddess is not accompanied by the figure of a Jina (either on her crown or above the pedestal). Apraticakrā, the Vidyadevī is earlier in origin than the yaksi of the same type.

Siddhayika replaced Ambika as the Yaksi of Mahavira, during the process in which separate yaksas and yaksinis were evolved for each Jina. Though she is regarded as one of the four principal yaksinis, she could not become so popular as the other three yaksinis, namely Cakres'varī, Padmavati and Ambika. In the sve. traditions, Siddhayika usually shows the book, the Vina, the abhaya or varada and citron in her four hands and rides the lion. In the Digambara tradition she shows the book and the varada or abhaya when two-armed. The lion is her vahana.

A list of the later yaksas of the 24 Tīrthankaras, according to the Svetambara and Digambara traditions, is attached herewith. Space does not permit us to refer the iconographic peculiarities of each of these deities. It may however be noted that names of some of these yaksas are interesting. Gomukha, the cow-faced yaksa of Rsabhanatha has his parallel in Nandī or Nandikesvara, the mount and attendant of the Hindu Śiva. There are Jaina yaksas like the Sanmukha-yaksa, the Brahma-yaksa, the Catur-mukha-yaksa, the Is'vara-yaksa and so on which obviously betray later attempts to placate Hindu gods in Jaina worship.

| Tirthankara : | Yaksa (S've) : | Yaksa (Dig.) |
|------------------|----------------------|-----------------------|
| 1. Rsabhanatha | Gomukha | Gomukha |
| 2. Ajitanatha | Mahayaksa | Mahayaksa |
| 3. Sambhavanatha | Trimukha | Trimukha |
| 4. Abhinandana | Yaksasvara or Isvara | Yaksasvara |
| 5. Sumatinatha | Tumburu | Tumburu |
| 6. Padmaprabha | Kusuma | Kusuma or Puspa |
| 7. Suparsvanatha | Matanga | Matanga or Varanandi |
| 8. Candraprabha | Vijaya | Śyama or Vijaya |
| 9. Suvidhinatha | Ajita | Ajita |
| 10. Sitalanatha | Brahma or Brahmā | Brahma or Brahmesvara |

| | | |
|--------------------|----------------------------------|---|
| 11. S'reyamsanatha | Isvara or Manuja or Yaksaraja | Isvara |
| 12. Vasupujya | Kumara | Kumara |
| 13. Vimalanatha | Saṃmukha | Saṃmukha or Caturmukha or Karttikeya |
| 14. Anantanatha | Patala | Patala |
| 15. Dharmanatha | Kinnara | Kinnara |
| 16. Santinatha | Garuda | Garuda or Kimpurusa |
| 17. Kunthunatha | Gāndharva | Gandharva |
| 18. Aranatha | Yaksendra | Khendra or Jaya |
| 19. Mallinatha | Kubera | Kubera |
| 20. Muenisuvrata | Varuna | Varuna |
| 21. Naminatha | Bhrukuti | Bhrukuti or Vidyatprabha |
| 22. Nemnatha | Gomedha | Gomedha or Sarvanha |
| 23. Pars'vanatha | Parsva or Manuja | Pars'va or Dharana |
| 24. Tahavira | Matanga | Matanga |

Gomukha, the yaksa of the first Tirthankara Rsabhanatha, is cow-faced and reminds us of Nandi the vahana of Siva. Rsabhanatha himself is sometimes shown with a jata overhead of hair-locks falling on shoulders from the back and in such cases he obtains comparison with the Hindu Siva who is Nandi-vahana. In his two-armed variety Gomukha carries the cirton and the bag in the Digambara and the Svetambara traditions and rides the elephant. When four-armed, he shows symbols like the varada, the rosary, the cirton, and the goad. Sometimes the rosary and the citron are replaced by the goad and the money-bag. The vahana is generally the elephant but occasionally the bull also. In the Digambara tradition, the symbols of the four-armed variety are generally the lotus, the cirton, the money-bag, and the *abhaya* or *varada mudra*, while bull is more common as his vahana.

Gomedha, the yaksa of Nemnatha, is generally six-armed and rides on the man according to Svetambara and Digambara texts, but the latter also refer to a four-armed variety with the elephant vehicle.

The Yaksa of Parsvanatha usually rides on the tortoise vehicle and shows the cirton and the money-bag when two armed, in both the traditions. When four-armed, he shows symbols like, the snake, the citron, the *nakula* and the snake or the mace in the Svetambara traditions, and shows symbols like the snake, the snake, the noose, and the *varada* or the goad, the noose, the *abhaya* and the citron, in his four arms according to the Digambara traditions. He often has one or more snake-hoods overhead. He is called Parsva in the Sve tradition and Dharana in the Dig tradition.

The yakṣa of Mahāvīra rides the elephant and is generally two-armed in both the sects. He shows the citron and *nakula* or the staff according to the Śvetāmbara tradition and the fruit or the pot and the *varada* or the *abhaya* in the Digambara tradition. He is sometimes represented four-armed or six-armed amongst the Digambaras, and shows the *anagī-mudra* or carries the *dharmacakra* with two hands.

Since Rṣabhanatha, Neminātha, Pārśvanātha and Mahavīra are amongst the more popular Tīrthaṅkaras in Jaina worship we have given here some details of the iconography of their yakṣas and yakṣiṇīs.

It may be noted that over and above these yakṣas, worshipped as attendants of the Tīrthaṅkaras, yakṣa Vaisramaṇa or Kubera as one of the Lokapālas of Śakra, presiding over the northern quarter, also finds a place in the Jaina pantheon and worship.

Comparisons of the different Jaina yakṣas and yakṣiṇīs with some deities of the Buddhist and Hindu pantheon would be highly interesting. It will be seen that the Jaina lists contain names which are distinctly Hindu, for example, Brahma-Yakṣa, Nandi, Kumara, Saṃmukha, Varuṇa Īsvara, Chāṇḍa, Chāṇmuṇḍa, Kālī, Mahakālī and Gaurī. The iconography, however, as described in the Jaina and Hindu texts, often differs, but the borrowings are unmistakable. Sometimes the Hindu name is retained, sometimes the Hindu iconographical traits with a different name are marked out. In the latter type of borrowing, sometimes both the Hindus and the Jainas might have borrowed or evolved a form from the earlier common heritage of gods and goddesses worshiped in India. Since the Jaina lists are comparatively later, the conclusion that in some of the above cases the Jainas have borrowed from the Hindus, is justified.

Of Buddhist influence we have a few cases only, in Taradevī, Vajrasṃkhalā and Vajrankuṣa, etc.

Why was this borrowing done? To obtain a following, to attract the people into its fold, a sect had to show the superiority of its deities over the deities of the other sects. Mahāyāna Buddhism did this by showing their gods trampling over or riding the Hindu gods, the Jainas were not so cruel or discourteous and they were satisfied with assigning a subordinate position to the Hindu deities by making them yakṣas and attendant yakṣas and yakṣiṇīs. It is impossible for a sect to gather strength without incorporating in one form or the other the beliefs and practices of the masses. Sometimes this process is not deliberate but is the inevitable result of the human tendency to continue older beliefs and practices. The Jainas, as the march of history through the ages shows us, had to meet strong Śaivite opposition which made it necessary for them to show the superiority over those of the Hindus. Sometimes

the Tirthankara was to be practically the same as the highest divinity of the other faith, for example, Rsabhanatha was hailed as Isana, Vamadeva, Tatpurusa or Aghora as has been done by the author of the Ādipurana in the 8th century A. D. The Vedic Indra was assigned the function of celebrating the different *Kalyanakas* (Auspicious events of the Tirthanakaras.) But the idea of an Indra as a ruler of gods was extended and as many as sixty-four Indras grew up among whom Isanendra is noteworthy. Sakra or Saudhramendra is clearly the Vedic Sahasraksa Indra while the description of Isanendra shows that he is none else than Śiva. At a later stage the Bhairavas and Yoginis and even Ganesa came to be included in Jaina worship. The Sixteen Jaina Mahavidyas :

The sixteen Mahavidyas form a group of Tantric goddesses worshipped both by the Svetambara and Digambara Jaina sects. Jaina traditions speak of as many as 48,000 vidyas out of which sixteen are reported to be the chief ones. Texts providing the *Sadhana-vidhi* of each of these sixteen vidyas are not yet traced, though *Sandhanavidhis* for a few are known, but belief in Mahavidyas seems to be ancient.

Both the Buddhist and the Jaina sources demonstrate the popularity of spells, magic, mantras, vidyas, science of divination, supernatural powers etc in the time of Buddha and Mahavira. Alms obtained through the supernatural powers of mantra and vidya are prohibited for monks, in the Jaina canonical texts. These texts refer to vidyas like *antadāhanī*, *utpatanī*, *jangoli-vijā* (against snake-bites and poisons), the *matanga-vidya* (for telling past history) and so on. *Varddhamāna-vidya*, still popular, is an ancient Vidya, of which *Sadhana-vidhis* are available.

The Nisitha-Bhāṣya refers to two vidyas namely, *Gaurī* and *Gandharī*, which according to the Brhat-Kalpa-Bhāṣya are *Matanga Vidyas*.

The earliest known Jaina accounts of the origin and worship of Vidyadevis and Vidyadharas are available in the Vasundehavahindī (c 400 A. D.),¹ and in the Paumacariyam of Vimalasūri. Elaborate accounts of Nami and Vinami founding two groups Vidyadhara cities on the slopes of Vaitadhya mountain are also available in the Āvasyaka-cūṇī and the Āvasyakatīka of Haribhadra surī, in the Caupanna maha-purisa-cariyam (868 A. D.) of Śīlāṅka, the Trisastisalakapurasacaritra of Hemacandra (c 1100-1167 A. D.), in Digambara work Harivamsa of Jinasen (783—4 A. D.) and so on. There were sixteen clans or groups of Vidyādhāras named after the classes of vidyās they possessed. Hemacandra's list of sixteen classes of Vidyas practically agrees with the earlier list given by Sanghadasa gaṇi in his Vasudevahindī. According to the Vasudevahindī, the vidyās originally belonged to the Gandharvas and the Pannagas and included vidyas like Maha-Rohini, Pannati

1. For a detailed discussion on this see, Shah, U. P., *Iconography of the sixteen Jaina Mahavidyas*, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. XV, pp 114-177

(Prajānāpti), Gorī (Gaurī), Vijjūmukhī (Vidyutmukhī), Mahajala (Mahajavala), Bahurupa, and so on

In the Harivamsa it is stated that of the Vidyādhara, the following eight classes, namely, Manus, Mānavas, Kausikas, Gaurikas, Gandharvas, Bhūmitundakas, Mūlaviryās and Śāṅkukas belonged to the Aryas, Adityas or Gandharvas while the other eight, namely, the Mātāṅga, the Paṇduka, the Kāla, the Śvapāka, the Parvata, the Vamśālaya, the Paṇḍumūla and the Vīksamūla classes belonged to the Daityas, the Pannagas or the Mātāṅgas.¹ This is important as it suggests a new line of investigation into the origin and development of certain Tantric practices and deities in India.

Besides the lists of the sixteen classes of Vidyādhara, the author of the Harivamsa gives a list of Mahā vidyās and states that the following vidyās, belonging to the above-mentioned sixteen classes, are assigned the chief position amongst all vidyās—Prajānāpti, Rohini, Aṅgarīṇī, Mahā-Gaurī, Gaurī, Mahāśvetā, Māyūrī, Ārya-Kuṣmaṇḍā-dēvi, Acyūtā, Āryavatī, Gandharī, Nirvṛtī, Bhadrā-Kālī, Mahā-Kālī, Kālī, Kalamukhī.²

The list is important in as much as, besides being one of the earliest known complete lists of the sixteen vidyās available to us, it differs largely from the somewhat later lists supplied by writers of both the sects. According to these later traditions, the sixteen Mahāvidyās are: (1) Rohini, (2) Prajānāpti, (3) Vajrasāṅkhalā, (4) Vajrāṅkuṣā, (5) Cakresvari, (S've) or Jambūnadā (Dig.), (6) Naraḍattā or Puruṣadattā, (7) Kālī, (8) Mahā-Kālī, (9) Gaurī, (10) Gandharī, (11) Sarvāstra-Mahājvālā (S've.) Jvālāmukhī (Dig.) (12) Mānavī, (13) Vairotīyā (S've.) Vairotī (Dig.), (14) Acchūptā (S'Ve) Acyuta (Dig.), (15) Mānasī and (16) Mahā-Mānasī.

As yet hardly any sculptures or paintings of Mahā-vidyās in the Digambara tradition have been brought to light but future explorations are likely to be rewarded with success. Amongst the Śvetāmbaras, a very valuable set of sixteen Mahāvidyās is preserved in the dome of the beautiful Sabhāmandapa of the Vimala Vasahī, Delvada, Mt. Abu. This Sabhāmandapa was built by Pṛthvipāla, a minister of Kumārapāla, in c. V S 1204 = c. 1147 A D.³ The set of Vidyādevīs in the Sabhāmandapa of the Lūnavasahī is incomplete and a few of the sculptures are modern crude copies of some old mutilated ones. A palm-leaf ms. of seven different texts bound in one volume, preserved in the Jama Bhandāra at Chhāni near Baroda

1. *Harivamsa* of Jinasena, 22 vv. 56-60.

2. *Harivamsa*, 22 vv. 61-66.

3. *Adhidhāna-Cintāmaṇi*, 2. 152-154; *Pratiśthāsāroddhāra*, p. 56, vv. 33-36.

4. For some photographs of Vidyādevīs in Vimala Vasahī, etc. see. Shah, U. P., *Studies in Jama Art*, figs, and *Iconography of the Sixteen Jama Mahāvidyās*, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. XV, pl. XIII-XVI.

contains miniature paintings of the sixteen Mahā-Vidyās, besides those of Sarasvatī, Ambikā, S'rī-Lakṣmī, Brahma-Śaṅti-yakṣa and Kapardī-yakṣa. The manuscript is assigned to a date sometime after 1245 A. D. on account of a reference to Vijayasena sūri on one of its folios ¹

It is difficult to go into detailed iconographic study of these Mahā-vidyās in this short survey. But below are given the vahanas of each of these goddesses in both the sects, also are given wherever possible one or more chief distinguishing symbols which are almost invariably associated with each of these goddesses. Such symbols may help one to identify an image or a painting of the deity even though the number of arms and other symbols may vary. It may however be noted that they have been introduced here as chief distinguishing symbols on the basis of our own study of texts and images but there is no text specifically calling them chief distinguishing symbols.

Rohinī in the S'vē tradition is generally white in complexion, rides the cow, is four-armed and carries the bow and the arrow and the conch which seem to be her chief symbols. Her fourth hand shows the varada or the rosary.

In the Dig. tradition, Rohinī has the lotus as her vāhana, and carries the Kalaśa, the conch, the lotus and the fruit or shows the spear, the lotus, the varada, mudrā and the fruit in her four hands.

Six-armed, eight-armed or multi-armed (more than eight, i.e., 12 or 16 arms and so on) varieties of forms of Rohinī are also known. It may be noted that the S'vē text Nirvanakalika refers to multi-armed forms of all the sixteen vidyādevīs. This may be remembered even though we do not repeat this in the case of all goddesses.

Prajñapti, red in complexion, in the S'vē tradition is two-armed, four-armed, six-armed, or multi-armed and has the peacock as her vāhana. The Śakti seems to be her chief distinguishing symbol. Two-armed, she carries the lotus and the Śakti in S'vē. tradition. When four-armed, she shows the Śakti, the Rukkuta, the varada or the trident and the abhaya or the citron. In one case she shows the vajra, the varā, the varada and the fruit in the S'vē. tradition.

In the Dig. tradition, two-armed Prajñapti, dark-blue in complexion shows the sword and the disc and rides the horse. When four-armed, she shows the disc, the conch, the khadga and the varada and rides the horse.

Obviously, Prajñapti of the S'vē. tradition has close similarity with Kaumārī,

1 For illustrations of all these miniatures, see, S. M. Nawab, *Jaina Citrakalpadrūpa*, Vol. I., figures 16-36.

the Śakti of Kumāra or Skanda-Kārttikeya. Worship of Prajñapti is very old since it has been referred to in the Vāsudevahiṇḍī (c. 400 A. D.), the Brhat-kalpa-bhāṣya, the Ādipurāṇa etc. and seems to have been associated with the power of change of form. Her name suggests that originally she was propitiated for obtaining supernatural cognition.

Vajraśrīkhalā, the third Mahāvidyā, carries a chain of vajras, an adamantine chain, which is her chief recognition symbol. She sits on the lotus and is either two-armed, four-armed or multi-armed. She usually carries the chain with both hands, in both the traditions. In the Dig. tradition, her vāhana is the elephant and she sometimes shows the *vajra* in both the hands. In the S'Ve. tradition she sometimes holds the chain and the club. When four-armed, she usually shows the chain in two hands and the lotus and the *varada*, or the rosary and the mace, or the *varada* and the citron in the remaining two hands in S'Ve. tradition, and in the Dig tradition her symbols are : the chain, the conch, the lotus and the citron.

In Vajrayāna Buddhism, Vajraśrīkhalā is an emanation of Amoghasiddhi and carries the Vajraśrīkhalā

The fourth Mahāvidyā, called Vajrāṅkuśī is so called because she carries the *vajra* (thunderbolt) and the *aṅkuśa* (goad), which are her chief recognition symbols in both the traditions. The elephant is her vāhana. She is either two-armed, four-armed, six-armed or multi-armed. In all varieties of forms, the *vajra* and the *aṅkuśa* are mostly common, the other two symbols being the lotus, or the *varada* and the citron or the *kalāśa*

Both Vajraśrīkhalā and Vajrāṅkuśī seem to have been influenced by Buddhist goddesses of the same name. Vajrāṅkuśī accompanies Vajratāra in Buddhism. She is also the gate-keeper of the Lokanātha-maṇḍala. In Buddhist iconography, *vajrāṅkuśa* usually signifies *vajra* surmounted by *aṅkuśa*. The *vajra* and *ankuśa* symbols of the Jaina Vajrāṅkuśī also have a parallel in those of Rambhā, a form of Gaurī according to the Rūpamaṇḍana, and of the Mātṛka Aindrī, the female energy of Indra, as described in the Devīpurāṇa.

The fifth Mahāvidyā is known as Cakreśvarī or Apraticakra. in the S'Ve. tradition, but in the Dig. sect, Jāmbūnādā holding altogether different symbols is the fifth Vidyadevī

The chief distinguishing symbols of Apraticakra are the *cakra* (discus), and her eagle vehicle. In very rare cases she has the man vehicle. When two-armed she carries the *cakra* in each hand, when four-armed, she either shows the *cakra* in two hands and the *varada* or the rosary and the citron or the conch in the two other hands.

Sometimes it is difficult to distinguish between Cakreśvarī the Vidyādevī and Cakreśvarī the Yaksī of Rsabhanātha, if the goddess is not shown as S'āsanadevatā accompanying an image of the first Tīrthaṅkara. The iconography of the Cakreśvarī-Vidyā may be compared with that of the Brahmanical goddess Vaiṣṇavī who also holds the *cakra* and has the eagle as her *vāhana*.

Jāmbūnadā (Dig.) holds the sword and the spear when two-armed, or the sword, the spear, the lotus and the citron when four-armed. The peacock is her *vāhana*,

The sixth Mahā-Vidyā is called Nārādattā or Maha-Puruṣadattā or Puruṣadattā by both the sects. In the Digambara pantheon, the yaksī of Sumatinātha is known by the same name.

Two-armed, Puruṣadattā-Vidyā, holds the sword and the shield. Her fierce laughter and dazzling beauty of form are emphasised. She has the buffalo-*vāhana*.

In the Digambara tradition, however, she holds the *vajra* and the lotus and rides a ruddy goose (*cakravāka*),

When four-armed, she shows, in the S'vē. tradition, the *varada* or the *abhaya*, the sword, the citron and the shield. The sword and the shield seem to be her chief distinguishing symbols. But in the Digambara tradition, she carries the *vajra*, the lotus, the conch and the fruit.

The Mahā-Puruṣadattā of S'vē. iconography, with four or more arms, seems to be an ancient goddess, said to have been propitiated by Ārya Khaṇḍakārya (c. 2nd century A. D.) according to Haribhadra Sūri. She offers comparison with the Brahmanical Durgā-Mahīsamardīnī who is associated with the buffalo and carries the sword and the shield. Durgā and Kātyāyanī are two very ancient popular Indian goddesses who are also referred to in the Jaina Anuyogadvāra-sūtra and its cūṛṇī.

Kālī, the seventh Mahāvidyā of both the sects, sits on the lotus, carries the club and the rosary and is dark or blue in complexion according to the S'vē. tradition, but in the Digambara worship, she is golden, holds the pestle and the sword and rides the deer. When four-armed, she also shows the *abhaya* and the *vajra* in the S'vē. tradition while in the Digambara tradition she shows the pestle, the sword, the lotus and the fruit. Thus the mace and the pestle seem to be her recognition symbols in the S'vetāmbara and the Digambara traditions respectively.

Mahākālī is invoked as the eighth Mahā-Vidyā in the S'vē. pantheon,

1 *Anuyogadvāra-sūtra*, 20 f, and cūṛṇī, on it pp 24-25, *Anuyogadvāra-sūtra* is said to have been composed by Ārya Raksita, in c 600 years after Mahāvīras Nirvāṇ.

she has a man as her vāhana, while the bell seems to be her chief recognition symbol. Four-armed and dark in complexion, she shows the *vajra* the fruit, the bell and the rosāry.

In the Digambara tradition, she holds the bow, the fruit, the *khaḍga* and the arrow and rides the fabulous animal called *Śarabha* (or sometimes the *astāpada*).

The S've Mahā-Kālī may be compared with Kālī of the Brahmanical Pantheon who is black in colour and below whose feet is shown the body of S'iva. An image of Mahākālī from a Jaina temple at Patan (N. Gujarat) actually represents her human vāhana lying prostrate below her left leg

The eighth Mahā-Vidyā is called Gaurī by both the sects. White or golden in complexion and of a voluminous form, she has the alligator as her vahana and carries the lotus which seems to be her chief symbol. She is either two-armed or four-armed or multi-armed. When four-armed, in the S've. tradition, she rides the *godha* (or sometimes the bull) and shows the pestle, the *varada mudra*, the rosāry and the lotus. In the Digambara worship, she carries the lotus in one or more hands, whether two-armed or four-armed.

The Jaina Gaurī is similar to the Brahmanical Gaurī in name as well as in form the lotus and the godhā vāhana seem to be chief distinguishing symbols of the Brahmanical Gaurī and her different forms like Umā and Sāvitrī as described in the Rūpamaṇḍana

The Jains were more generous than the Buddhists in their treatment Hindu deities. Since the Brahmanical Gaurī, Hari-Hara and other deities received scant courtsey in Buddhist worship. We find Gaurī under the feet of the Buddhist god Trailokyavijaya, along with her consort S'iva.¹

Gaurī is one of the four ancient Mahāvidyās known in Jaina traditions recorded by Jinadāsa Mahattara and Haribhadra Sūri. Gaurī and Gāndhārī are also referred to in the Brhat-Kalpa-Bhāṣya. According to Nisītha Bhāṣya, Gaurī and Gāndhārī are Mātāṅgavidyās. Mātāṅgī, Cāndālī, Gaurī and Gāndhārī could have been originally borrowed from cults of non-Aryan Indian masses. The second Jaina canonical text known as the Sūtrakṛtāṅga-sūtra includes Kalāṅgī, Damilī, Gaurī, Gāndhārī, S'vapākī, Vetālī and others amongst sinful sciences (*pāpāsruta*)

The tenth Mahāvidyā is known as Gāndhārī and a commentary on S'obhana-stuti says that Gāndhārī is so called because she was born in Gandhara in a previous birth.

1. Bhattacharya, Benoytosh, *Elements of Buddhist Iconography* (first ed.) pp. 146 ff.

In the S'vetāmbara tradition, Gāndhārī, darkblue in complexion, sits on the lotus and holds the pestle and the *vajra* when two-armed. But in Dig. worship, she rides the tortoise, is dark-blue in complexion, and holds the disc and the sword in her hands. She holds the disc in all the hands. when four-armed, in one Digambara tradition. In S've worship, however, four-armed Gāndhārī, usually carries the pestle and the *vajra* in two hands while the other two hands show the *varada*, or the citron.

The eleventh Mahāvidyā is variously known as Jvālā, Mahājvālā, Jvalanā-yudha, Sarvastra-Mahā-Jvālā, Jvālā-Mālīnī in both sects. Hemacandra says that she is called Sarvāstra-Mahā-Jvālā because large flames of fire issue from all her weapons. Both the sects however do not agree regarding the symbols, form and vāhana of this goddess. However her popularity and the common name in both traditions are noteworthy.

Indranandī, a Digambara monk, composed in S'aka 861=939 A.D.; a Sanskrit Tantric work called Jvālīnī-Kalpa, which, according to him, was based on an earlier text of Helācārya. The worship of this goddess is however still earlier in Jainism, since Sanghadāsa gaṇi (c. 400 A.D.) refers to a vidyā called Mahā-Jvālīnī or Jvālā-vatī and describes her as *Sarva vidya-chedinī* (i.e. powerful enough to uproot all rival vidyās). This explains the terrific appearance and nature of the goddess. It may also be noted that Indranandī addresses her as the yakṣī. In Digambara worship Jvālīnī is also the name of the Yakṣī of the Tirthaṅkara Candraprabha.

Jvālāmālīnī is worshipped as two-armed, four-armed, eight-armed or multi-armed. In the Digambara tradition we have reference to an eight-armed form only. Jvālā or the fire-flame seems to be her chief recognition mark.

Two-armed Jvala is white, rides the cat and carries the 'fire-brand' in both the hands.

Four-armed Mahā-Jvālā rides the cat or the goose or the lion, while in the eight-armed Digambara form she rides the buffalo. When four-armed, she holds the serpent in each of the four hands, or the fire in two hands and the rosary (or *varada mudra*) and the citron in the other two. When eight-armed, she shows the bow, the shield, the sword, the disc and other symbols not specified in the text.

The Buddhist Ekajātā, an emanation of Aksobhya may be compared with this Jain deity. Ekajātā of twenty-four arms is addressed as Vidyut-Jvālā-karālī and carries fierce weapons. A goddess Jvālā-mālīnī is included in the list of the sixteen Nityās in the Brahmanical Kaula-Tantras.

Mānavī, the twelfth Vidyādevī, has the tree as her chief recognition symbol in the S've traditions, and rests on the lotus. Both the traditions have two-armed

and four-armed forms. But in the Digambara tradition, two-armed Mānavi rides the hog and carries the fish and the trident.

Four-armed Mānavi is dark, sits on the lotus and shows the *varada*, the *pāśa* or the tree, the rosary and the tree, or the rosary, the lotus, the *varada* and the pot in the S've. tradition and the fish, the sword, and the trident and in the Digambara tradition where the hog is her *vāhana*. The fish seems to be her chief symbol in the Digambara tradition

Varīrotyā, the thirteenth Vidyādevī according to both the sects, is a snake-deity, who was probably more popular in earlier times but whose popularity waned with the gradual rise in popularity of another snake-goddess Padmāvatī, the *yakṣiṇī* of Tīrthankara Pārs'vānātha. A Varīrotyā-stotra ascribed to an ancient monk Ārya Nandila (c 2nd Century A D) is published

When two-armed, she carries the snake and the sword, shines with snake-ornaments and is dark in colour. She generally has one or three snake-hoods over head, and rides the cobra. The snake, the sword and the shield seem to be her chief symbols, when four-armed, in S've. worship. The fourth hand shows the *varada* or the rosary. In the Digambara tradition, she rides the lion and carries the snake in four hands

The fourteenth Vidyādevī is called Acchuptrā or Acyutā by the S'vetāmbaras and Acyutā by the Digambaras. She rides the horse. When two-armed, she shows the sword and the bow, in the S've. tradition, and the sword in one hand in the Dig. tradition. When four-armed she shows the arrow, the bow and the sword and the shield (or *varada* and citron) usually in S've. tradition, and the *vajra* in four hands in Digambara tradition. The bow and the arrow seem to be her chief symbol with the S'vetāmbaras.

Mānasī, the fifteenth Mahāvidyā in both the traditions, is golden, rides the swan, and carries the *vajra* in each of her two hands in S'vetāmbara worship. According to Bappabhatti Sūri, she holds the burning *hetu* in her hand (or hands). Another tradition refers to her as holding the trident and the rosary. According to the Digambaras, two-armed Mānasī is red, has the snake-*vāhana* and shows both the hands folded in adoration and worship.

When four-armed, she shows the *vajra*, the *vajra* (or *vajra-ghantā*) or the lotus and the *varada* and the rosary usually in S'vetāmbara traditions and the rosary and two folded hands in the Digambara tradition

The *vajra* seems to be her chief symbol in S'vetāmbara worship.

The last Mahāvidyā is called Mahā-Mānasī by both sects. She is said to ride the lion and carry the sword, according to S'obhana Muni who possibly refers to a two-armed form of S'vetāmbara tradition.

When four-armed, she rides the lion and generally shows the sword, the

shield, the kundika (gourd or water-pot) and the jewel or the *varada mudra* in her hands in S'vetāmbara tradition and the *varaḍa*, the rosary, the gourd and the garland in Digambara tradition. Sometimes her two hands are shown folded in the Digambara tradition

The foregoing discussion shows the popularity of Vidyādevīs in the Jaina Tantric worship. In most cases, names of Digambara yakṣīs are identical with those of the Vidyādevīs, but the Mahā-Vidyās, are known from earlier text-traditions, and are, therefore, earlier than the different yakṣinīs.

The S'vetāmbara text *Nirvanakalikā* describes a multi-armed form of each of the Mahā-Vidyās and refers to a special Mudrās for each of them. Names of these Mudrās would seem to suggest to modern students, the chief recognition symbol of each of them. It may be noted here that the chief recognition symbols noted by us in the above discussion are not mentioned as such by Jaina writers but we have drawn these tentative conclusions from our study of Jaina texts and images¹

It is not proper to associate these Vidyā-devīs with the Goddess of (Learning (Sarasvatī or S'rutadevatā) because of the name Vidyā-devatā given to them. There is no textual support to this view of some modern scholars

Mediaeval Jaina ritual at least had incorporated worship of the eight Dīkṣā-las, the nine Planets and the eight Mātrkās well known to Brahmanical iconography. Figures of planets are often found on pedestals of Tīrthāṅkara images in Western India and on two sides of the Tīrthāṅkara in several sculptures from Eastern India. Figures of Mātrkās are very rare though they find a place in Jaina rituals. These gods and goddesses had been popular amongst the masses of India and the different principal religious sects of India had to introduce them to please the laity. Kṣetrapāla, the Guardian of the kṣetra (land or place) is another such Indian deity of long standing who also finds a place in Jaina worship²

The Brahmasānti-Yakṣa (S've) or the Brahma Yakṣa (Dig) and the Kaparddī Yakṣa (S've) deserve special notice as they seem to be Jaina versions of the Hindu Brahmā (as S've, Brahmasānti) or Śātsā (as Dig Brahma Yakṣa) and Śiva-Śulapani-Kaparddī (as S've, Kaparddī Yakṣa)³. Brahma-Sānti usually wears a beard, a jatāmukuta a sacred-thread and sandals, and carries the rosary, the staff or the ladder, the *Kuṇḍika* and the *Chatra* (umbrella) in his four hands. The swan is generally shown as his vahana. Sometimes he has the bull vehicle

1 For a more detailed study of these goddesses, see, Shah, U. P., *Iconography of the sixteen Maha-Vidyas*, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. XV pp. 114-177, and Shah, U. P., *A peep into History of Tantra in Early Jaina Literature*, *Bharata Kaumudi*, Vol. 11, pp. 839 ff

2 See Shah, U. P., *Studies in Jaina Art*, Fig. 47

3 For a detailed study please refer to Shah U. P. *Brahma-Sānti and Kaparddī-Yakṣa*, *Journal of M. S. University of Baroda*, Vol. VII. No. 1 (Jan. 1958), pp. 59-72, with plates.

An Introduction to the Iconography of the JAIN GODDESS PADMAVĀTĪ

European researches on the symbolism of the serpent resulted in connecting it with the Sun, Time or Eternity. From its connection with the sun-spirit, it came to signify enlightenment and creation. But while there is general agreement in accepting the order in the symbolic objects adored by man, as given by Gen. Forlong in his "Rivers of Life", wherein the serpent comes the third, the Tree and the Phallic preceding in order, there is reason to doubt the theory that 'gods and men transformed themselves into trees, plants or beasts'¹. It is rather that the process was quite the reverse and the ancient thinkers found in the quick movement, spiritedness etc, e. g., in the serpent, a reflection of the dynamism of human life, its ideas of growth and expansion. Subsequently, human thought tried to assimilate such objects, sensate or insensate, as were met with readily and could attract, their attention as the embodiment and source of life and its essence.

The tradition of serpent-worship in India is very old being traceable to the *Atharvaveda*, nay, even to some obscure passages in the *Rgveda* itself.² The word 'sarpa' occurs only once in the *Rgveda* and that the tenth *maṇḍāla* of the *Samhitā*³. Although there is much doubt as to the meaning of the term, the word 'ahī' meaning

1. C. S. Wake - *Serpent Worship*, p. 6.

2. *Rgveda* - x. 189. 1-3—

Ayam gauh prsnrakramidasadanmātaram purah pitram ca prāyantsyah etc. of Śāyana on the above Sūkta : *ayamgauritī tcamastatrtmśat Sūktam I gāyatram I sarparājñi nāma ṛṣikā saiva devatā sūryo veti tathā cānukrāntam āyam gauh sarparājñyātmadaivatam sauryam veti yadā tvidam sūktam sarparājñyā ātmastutih tadā sūryātmanā stūjata ityavagantaryam.*

The term Sarparājñi has no direct connection with the snakes and according to Śāyana Sarparājñi was to be identified with the Earth-goddess or the Sun-god. Mahidhara, another commentator, however, goes so far as to suggest that she was none else than Kadrū, the serpent-mother, in the form of the earth.

Cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* II. pp. 28-9. See, also, N. K. Bhattasali—*Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum*, p. 212 ff.

3. *Rv. X.* 16, 6

a serpent is comparatively more frequent in these portions of the text. The most conspicuous feature of this tradition is that earliest reference to the serpent in the Rgveda is in the form of the enemy of Indra. *Ahi* or *Ahi budhnya* of the Rgveda is but another, and perhaps milder form of the great enemy of Indra, viz., Vṛtra, the serpent. This demoniac feature of the serpent was later in the Brāhmaṇas¹ and the Sūtras metamorphosed into the semi-divine character attributed to it when it is classed with Gandharva etc. It is here also that we meet with the term *Nāga* for the first time, attended with anthropomorphic features. It is also noteworthy that both in the Saṃhitās and Sūtras it is the virile male energy that is embodied in the enemy of Indra, called *Ahi*. The transformation of the masculine personality into the feminine was the achievement of the epic writers with whom the serpent was the embodiment of the principle of creation and preservation. It is perhaps because of this that the tradition in its later phase centres round the worship of a female deity as the serpent goddess. The name 'Sarpa' in the masculine finds mention in some verses in the *Vājasaneyi saṃhitā* of the White Yajurveda where according to the commentator Mahidhra, it means just a heavenly or a terrestrial or even an atmospheric 'abode'².

In the epic age which, of course, had a big gap after the Vedic, extending over several centuries this tradition and the cult assumed a shape which pervaded the entire mythological setting of Āryāvarta of the time. The snake-sacrifice of Janamejaya is a major episode in the drama of entire heroic poetry that had grown up round the Kuru-battle. Although we have in Vāsuki, the king of the serpents, we see in his sister Jaratkāru, the serpent goddess in the making. Vāsuki's sister Jaratkāru and wife of the sage of the same name was the mother of Astika and this latter conception was responsible for the important position she came to occupy in Hindu mythology as the presiding deity over the serpent spirits. But the person that actually had been endowed with the power of curing snake-bite was Kaśyapa. It is again, Kadrū that is associated with the serpents as their mother. It seems therefore, that the mythological ideologies, as current in the epic developed in a modified form in later ages and emerged in the Purāṇas in a new light. Thus the female serpent-Goddess Manasā as we find in the *Brahmavivarta Purāṇa* the earliest *Purāṇa* to mention her, is ideologically a combination of the

-
- 1 The higher creation is divided into the following classes : gods, men, Gandharvas, Apsarasas, Sarpas, and Manes Cf. *Atareya Brāhmaṇa* III 31. 5
 - 2 Wh Yv ch 13 Kundika 6-8—'naamoṣtu sarpebhyo ve ke ca' prthivīmāṃ ye antarikṣe ye divi tebhyah sarpebhyo namah etc. On the above Mahidhara says *ime vai lokāḥ sarpāḥ itī surteḥ sarpasābdena lokā ucyante*

above personal features¹ While *Kadrū* is conceived as the wife of the sage Kaśyapa, the Primordial male creation, *Mānasā* came to be regarded as the daughter of Siva in later mythology, Siva of course, being the energy to whom the destruction of the Universe is attributed. Thus although in a stotra in the *Bhavisya Purāna* we have the assertion that she is mind-born one of Kaśyapa, her origin from the seed of Śiva has also found much favour with the puranites. The above two concepts, again, were reconciled greatly in the *Brahmavaivarta Purāna* where she is called the mind-born of Kaśyapa and the spiritual daughter of Siva.² In the Pauranic age the serpent-chief Sesa is sometimes associated or identical with Balarama who is represented as having a serpent-wreath and a club in hand³ In medieval sculptures, too, images of Balarama are found bearing the canopy of a seven-hooded serpent.⁴

The conception of Manasa or Padma as a serpent Goddess, is, however, a very late development. The lotus symbol was primarily associated with the Goddess of wealth, Lakṣmī. The images of certain other Viṣṇuite gods and goddesses also exhibit the same symbol. The mythological account of Narayana himself having a lotus-stalk rising up from his navel is certainly not very early, and it was at first the Lokapita Prajapati Brahma that was lotus-seated. In art too, such representation can not go further than the 5th or the 6th century A. D.⁵ The name Padmā is certainly reminiscent of her intimate association with the lotus⁶

1. The Dhyana in the *Tuḥitattvatīkā* definitely identifies Jaratkāru with the serpent-goddess Manasā, although in earlier mythology Jaratkāru has nothing to claim the status of serpent-deity. The description of serpent-ornaments, of her holding a pair of Nāgas in her two hands, makes it clear that the reference is to the serpent goddess who is further called Āstikamātā which latter epithet, on the other hand, makes her identical with Jaratkāru

Cf Hemāmbhojanibhām lasadvīsadharālaṅkāra saṁśobhitām Smerāsyām parito mahoragaganaiḥ samsevyamānāṁsadā I Devīmāstikamātaram śīsusutām āpīnatu-
ngastanīm Hastāmbhojayugena nāga-yugalam sambibhratīmāśraye II

2. *Brahmavaivarta Purāna*, *Prakṛti khandam*, ch. 45, v. 2—*cf* *Kanyā sa ca Bhagavāti kāśyapasyā ca mānasī Teneyam Manasā devī manasā yā ca divyati* 2, also, *Śiva-Śisyā ca sā devī tena Śaivīti kīrtitā*, 8

3. *Mahābhārata*, XIII 147, 54 ff.

4. The figure from Bodoh in Gwalior, of Balarāma, belonging to the medieval period is canopied by a sevenhooded serpent. *Vide*, pl. XVIII—*A guide to the Archaeological Museum at Gwalior*

5. A. K. Coomaraswamy : *Elements of Buddhist Iconography*, P. 68.

6. It is interesting to note that as many as nine of the 15 Manasā images preserved in the Varendra Research Society, have been collected from a tank called Padumshahar in Dist. Rajshahi, *vide*, Cat., Varendra Research Society, p. 30

In the Purāṇa literature, at least in its later phase, Padmā, as mentioned along with Sarasvatī, the Goddess of Learning, has no other significance than that of Laksmī, the Goddess of Wealth¹ Indeed; the commonest *dhyāna* of the goddess makes her ride on a swan.² the popular *vāhana* of Sarasvatī. The fact of her attaining the knowledge of Brahmā in the form of the Earth, as already mentioned above, bespeaks of this connection with Brahmāṇī or Sarasvatī.

The Buddhists too knew of the serpent-goddess under the name *Jāngulī*. She is perhaps the nearest approach iconographically speaking, to the Jaina Goddess Padmāvatī. *Jāngulī* as the snake-Goddess emanates from Akṣobhya, the 2nd Dhyāni Buddha, Like Padmāvatī she is the Goddess curing snake-bites and also preventing it. According to a Sangīti in the *Sādhanaṁālā*, *Jāngulī* is as old as Buddha Himself who is said to have given to Ananda the secret mantra for her worship. It is worthy of note that *Jāngulī* has been called in the *Sādhanaṁālā*, a *Tārā* i. e., a variety of the latter³ It is indeed curious that *Jāngulī* should be so called in Buddhist tradition also. We know, of the eight kinds of "fear" which are dispelled by *Tārā*, to which fact she owes her name, the fear from serpent is one.⁴ That Padmāvatī is but the same goddess in Jaina pantheon as *Tārā* is in the Buddhist, is also stated clearly in the *Padmāvatīstotram*⁵ We know, however, that the group of goddess going by the name of *Tārā* is generally an emanation of Amoghasiddhi. In the *Sādhanaṁālā* Amoghasiddhi, the 4th or according to the Nepalese Buddhists, the 5th Dhyāni Buddha, has for his *vāhana*, a pair of Garūdas. Although according to the Pauranic mythology, Garūda and the serpents are mutually intolerant of each other,

1. *Agni Purāṇa*, XLII. 7-8

cf. *Nairṛtyāmambikām śihāpya Vājave- tu Sarasvatīm Padmāmaise Vāsudevam madhye Nārāyaṇaṁ ca vā* etc.

2. *Bhavisya Purāṇa*—

cf. *Hamsārūdhāmudārāmarunitavasanaṁ sarvadām sarvadaiva*.

3. B. Bhattacharyya. *Indian Buddhist Iconography*, p 185, also, Fouche. *Étude Sur l'Iconographie Bouddhique de l'Inde*, p 89

4. The writer owes this suggestion to the kindness of Dr J N Banerjee, M A., Ph D, Lecturer, Calcutta University, who has drawn his attention to this current etymology of *Tārā*. We should also note that *Jāngulīka* came to mean poison-curer in general in later lexicons. See, *Amarakosa*, *Paṭālavarga*, 11

5. Cf. *Tārā tvam Sugatāgame Bhagavatī Gaurī Śaivāgame Vajrā Kaulikasāsane Jinamate Padmāvatī viśrutā. Gāyatrī Srutaśālinām Prakṛitiryuktāṁ Sāmkhyāyane Mātār-Bhārati kim prabhūtabhanitairvyāptam samastāṁ tvayā*, 19 Ms. No 27 in the Buddieedass Temple Collection, cf also, *Tārā mānavimardini Bhagavatī Devī ca Padmāvatī* 27. *Ibid*, Also App V, *Bhairavā-Padmāvatī-kalpa*, p 28.

their close relation, too, can hardly be denied. In fact, notwithstanding the description in the *Sādhnamālā* representations of Amoghasiddhi have been found wherein a sevenhooded serpent forms the back-ground of the main image, in the form of an umbrella¹ The number of the hoods is very significant. It bears close resemblance to the representation of Pārśvanātha who must have either three, seven or eleven hoods as his canopy. These numbers are to be the distinguishing features in recognising a figure of Pārśvanātha as distinct from those of Supārśvanātha whose canopy of serpent-hood must be either 1, 5 or 9 hoods²

The name Jāngulī of the Buddhist goddess most probably suggests her popular origin, as the goddess of the forest-sides or more properly a rural goddess.

Jāngulī as a snake goddess curing snake-bite or preventing it, is not, however, altogether unknown to the Jains. Reference to her in their literature are numerous. It is not unlikely too, that apart from the conception of Padmāvati, Jāngulī had an important place in Jaina mythology. A ms. dated sam 1546 i e, 1489 A D from Jesalmere mentions³ her name as a snake-goddess.⁴ Buddhist Tantricism came to have any perceptible influence on Indian mind not before the 8th cent. of the Christian era. On the evidence of Tāranātha on which the above conclusion is based, it was the 7th and the 8th centuries which saw the emergence of Tantricism in India specially in eastern parts thereof, notably Bengal. Tantricism which is characterised by the worship of female energy is further said to have been diffused through such cults as Sahaja-Yāna which found its first exponent in Lakṣmidevi, daughter of Indrabhūti, who, according to a Tibetan tradition, flourished about the eighth cent. A D⁵ The feminine spirit as the presiding deity over the snakes is the product of this Tantricism and her form as conceived in Buddhist ritualistic texts had not altogether failed to leave its mark on the other Indian religious sects. The text referred to above is said to have been composed in Sam. 1352 or 1295 A D by Jinaprabha Suri⁶ Thus it is clear that as early as the 13th cent A D and most certainly a few centuries earlier the Buddhist serpent goddess Jāngulī was

1. B. Bhattacharyya : *Indian Buddhist Iconography*, p 5. pl VIII c

2 B C. Bhattacharyya : *Jaina Iconography*, pp 60 & 82.

3 Compare the ms. in the Buddreedass Temple Collection

4 Cf *Durdāntasābdikāmanyadarpasarpāka-Jāngulī. Nityam jagartī jhivāgre vīśavīdusāmyam.* 2

5 For a detailed discussion, see, *Indian Buddhist Iconography*, introduction, p XXVI.

6 Cf. *Pakṣesu śakti śasibhṛmṇīta-vikramābde dhātryonkīte*

haratīthau purī yoginīnām

Kātantrābhībhrama īha vyatanīṣṭa tīkāmapraudhadhīrapī

Jinaprabhasūritām 2

also familiar to the Jaina writers although as a distinct goddess in any definite iconic form she was not known to the latter. The form of Janguli as a deity appearing along with the central figure of Khadiravani Tārā is best illustrated in a miniature painting on a 9th cent. ms. of *Pañcaviṃśatisahasrikā Projnāpāramitā* preserved in the Museum and Picture Gallery, Baroda. The figure of Janguli on the right is two-handed and has a canopy of five hoods of a serpent with a halo at the back. The left hand holds a serpent while the right hand seems to hold a *vajra*. Her seat appears to be a coiled serpent.¹ What, however, is the iconographic form of Jānguli in Jainism is not very clear either in the texts or in any extant image thereof.

We may also draw the attention of scholars to the fact that the conception of Padmā or Viśaharī as being accompanied by the Eight principal Nāgas, regarded as her sons, as given in the *Padma purana* of Vijaya Gupta as also the *Bhavisya Purana*,² has found an exact counterpart in the conception of Sūklā Kurukullā, a Goddess emanating from Dhyāni Buddha Amitābha, who has been described as a being attended on by the Eight Nāgas,—Ananta, Vāsukī, Taksaka, Karkotaka, Padma, Mahāpadma, Śāṅkha and Kulikā, each having a distinct colour of its own.³ The names of these Eight Nāgas tally⁴ exactly with the names given in the *Tūhītatva* of Raghunanda.⁵ The names of the Eight Nāgas also tally with those given in X 14 of *Bhairava-Padmavatīkalpa*. The iconographic descriptions of these Eight Nāgas are given as follows in X, 15-16 of the *Bhairava-Padmavatīkalpa* of Malliseṇa.⁶ Vāsukī and Śāṅkha, born of kṣatriya clan are of red colour, Karkota and Padma born of Sūdra clan are black in colour. Ananta and Kulikā of the Brahmin clan possess white colour like the moon-stone and Taksaka and Mahāpadma of the Vaiśya clan have yellow colour. In fact, the mutual influence of the Buddhist

1 See the ms exhibited at the Picture Gallery, Baroda State Museum, Baroda.
2 Cf *Astānāgasahita mā esa Padmapurāna* (3rd Ed. by Pearymohan Dasgupta), P. 2, and *Vandēham sasthanāgāmurukucayugalām yaginim kāmārūpām-Bhavisya Purāna*.
3 *Indian Bud hist Iconography*, p 56

4 A slight difference in the names of Eight Nāgas is, however, to be noticed in the *Adbhuta-Padmāvatī-kolpa*, IV, 49. cf. Vāgvījakasrītattvadyāntanamah syustadantavāsukīnau' Taksaka-Karkotaka-Kamala-Mahākamala-Sankha-Kulijayāstada-dhah

5 *Tūhītatva*, (Ed. by Mathuranath Sarma), O 135.

6 Compare the present writer's article on the date of the *Bhairava-Padmāvatī-kalpa* in the *Indian Culture*, Vol XI, No 4. The date according to the calculations made therein based on synchronisms with other works of Mallisena, who was a Digambara Jain writer, falls sometime in the second quarter of the 11th cent. A. D.

Kurukulla and Jaina Padmavati is very prominent as the *Bhairava-Padmavatlpa* itself mentions Kurukullā in X. 41.¹

We may, however, discuss here as to whether these Nāgas are really nothing other than water-symbols as has been supposed by Coomaraswamy. No doubt the names of some of these so called Nāgas, go to strengthen the above view, yet it is very significant that Padmā as the Goddess of Wealth and Prosperity, being identical with the deity known as Śrī, most naturally had the *ādhāra* or constituent elements in the accepted eight kinds of treasures of *nidhis* in the shape of Padma, Mahāpadma, Makara, Kacchapa, Mukunda, Nīla, Nanda and Śankha. It also stands to reason to suppose that the *nidhis* came to be identified with serpents because of the fact that the principal kinds of snakes had each a special variety of jewel on its hood, and that the snakes being residents of the nether regions were aptly considered the carriers of them from out of waters, the ocean or *ratnakara* as it is significantly known.² The transformation, thus, of the wealth-goddess Laxmī into Padmā, the serpent goddess, entailed a necessary change of the eight kinds of treasures into the eight kinds of Nagas or serpents, and we know Goddess Laxmī was born out of the ocean, the abode of both the *nidhis* or treasures and the serpents.

As a serpent Goddess Padmavati is perhaps the most popular figure in the Jaina pantheon. From a study of the general description and the list of the boons conferred by her, one can easily recognise in her the most homely of Jaina goddesses. Even at a stage of development of her personality into an independent deity from the status of the *Śāsanadevi* of Pārśvanātha, we are constantly reminded of the fact of her origin, although a study of the numerous *stotras* in her honour and the elaborate system of ritual that had grown up round her worship as also the varied objects prayed for and apparently she was capable of bestowing on the devotee, leaves but little doubt about the important position as an independent and influential goddess, she had risen to occupy in the Jaina pantheon.

In order to make a study of the iconography of Padmavati or any other god or goddess it is imperative to make an investigation about her affiliation to any of the Highest Divinities of the mythology concerned. It is interesting, however, that in the case of Padmāvati, she has been most systematically affiliated to one or other of the Higher Divinities either in Brahmanism, Buddhism or in Jainism. Not only

1. *Bhairava-Padmāvati-Kalpa*, X. 41.

2 Cf. Padmīni nāma yā vidyā Laksmīstasyādhidevatā Tadādhārasca nidhayastān me nigadatah sṛṇu Tatra Padma-Mahapadmau tathī Makara Kacchapau Mukunda-Nīlau Nandasca Sankhascāivāstamo nidhiḥ—*Sabdakalpadruma* quoting from Bharata, cf. also,

J. N. Banerji : *The Development of Hindu Iconography*, p. 116, fn. 1.

that there is ideological similarity among all these Higher Divinities to whom the serpent goddess is affiliated in all the three principal religious systems of India. We have already discussed to some extent the connection of Jāngull and Suklā Kurukullā with Akṣobhya and Amitābha whose emanations they are taken to be and are often represented in art as bearing their effigies on the aureole behind or on the crest. (Reference may also be made in this connection to an inscription of the 2nd cent. B. C. which mentions an apsaras Padmavati as being an attendance on the Buddha after his enlightenment. The inscription was found on one of the Barhut gateways in Central India. The name Padmāvati, further, as that of the capital cities of Nāga kings who flourished in the 3rd cent A. D., is also significant. It is mentioned in the *Vishnu-Purāṇa* and the entire scene of the play *Malatīmādhava* by Bhavabhūti is laid in that city.¹) The connection of the eight Nāgas as attendants on Amitābha, the Dhyāni Buddha for Sūkta Kurukullā is also to be compared with the conception according to which Padmāvati is attended on by the same Eight Nāgas, both according to the Brahmanic and the Jain mythology.² In the *Padmapurāṇa*, cited above, whose date according to data given in the text itself falls sometime in the latter half of the 15th cent A. D.³ says that Padmāvati was the daughter of Hara.⁴ The dhyāna of Manasā or Padmā as given in the *Bhaviṣya Purāṇa* calls her Mahesā (of *Devīm Padmām Maheṣām śāśadharavadanam* etc.) in the *Padmāvatisūtram* of the Jains too, Padmāvati is called a 'Maha-Bhairavi' which speaks of her connection with the Śaiva mythology, Bhairava being a name for Śiva. The iconographic details, according to the epics, of Hara wherein He is connected with a serpent, coil are too wellknown to need mention here. This conception of Padmāvati as the daughter of Hara has a close similarity in the conception, in Jain mythology, of Padmāvati as the Yaksini of Parāvanātha who has a seven-hooded serpent as a canopy. In Buddhist ideology, too, as we have already noticed, Amoghasiddhi as the sire of Tārā, who has been compared with Padmāvati, has sevenhooded serpent as his canopy. The number seven of the hoods of the serpent forming the canopy is indeed very significant. Although more easily connected

1. The site of Padmavati, by M. B. Garde, A. S. I., Ann. Rep. 1915-16, pp. 104-5.

2 See, ante, also, *Padmapurāṇa*, p. 2 and *Bhaviṣya Purāṇa*, also *Bhairava-Padmavati-kalpā*, X: 14.

3 Cf. *Rtu-sūnya-veda-saṁ-parimita śak Sulatān Hosen sāha nrpatitilak*
--*Padmapurāṇa* p. 4

The date however is disputed. Another ms. of the same text has: *Rtuśasivedaśāsi* which gives a date 1416 Sak. (1494 A. D.) as opposed to 1406 Sak. (1484 A. D.) given in the verse quoted above.

4 Cf. *Harsite prthivīte nāmīla Hara-sūtrā Āsanacāpiyā vase Devī Harer dūhitā*
--*Ibid*, p. 2

with the Śaiva-myths, Pārśvanethā in order to be given the prominence he deserves in Jain faith, has been endowed with this seven-hooded canopy, for, in the Hindu tradition the exalted form of Viṣṇu has the seven-headed heavenly Nāga unlike the earthly Cobra of Śiva. This shows, if anything, that while the Jain assimilates the Śaiva character in regard to the general myths about serpent-deities and their worship, yet it can not do away with the conception of the celestial seven-headed Sesa when any consideration for an exalted form of a deity and its imagery was taken up.¹

It is interesting, however, to note that according to a Dīgambara tradition the icon of Padmāvati is to have on her crest the effigy of the Lord of the serpents. The Svetāmbara text *Bhairava-Padmāvatikaḥ* of Malliṣena thus gives a description of the goddess

Pannagādhīpaśekharaṁ vipulārunāmbujavistarāṁ Kurutoragavāhanāmarun-
aprabhāṁ kamalānanāṁ Tryambakāṁ varadāṅkusayaṭapaśadīvyaphalankitāṁ
Cintayet kamalāvatīm japatām satām phaladāyiniṁ II 12.

Although, we know, it is usual in Buddhist iconography, to represent the figure of the Sire, on the head, crown or the aureole at their back, of their emanations, in Jain iconography it is the figure of the Lord of the serpents Dharaṇendra, who has been conceived of as the consort of Padmavati,² and not Pārśvanāth that is to be represented on the sekhara of the image of Padmāvati *Sasanadevatam* as emanations of the respective Tīrthāṅkaras seem to be a later development in Jain mythology. These were originally the principal converts, male and female, who as zealous defenders of the faith were to be associated with each Tīrthāṅkara with

1 For a detailed discussion about the origin and development of the serpent-cult the reader is referred to serpent-worship. vide. C S. Wake, *The origin of Serpent worship*, ch. III, pp. 81 ff. Here the author has also given a summary of the arguments by R. Brown, who contends that the serpent-worship has a closer connection with solar mythology. Vide, R. Brown *The Great Dionysiac Myth*, 1878, 11 66.

For a discussion of the number of hoods in the canopy, see *infra*

2 Cf. *Padmāvati pātu phaṇīndra-patnī*, 28.

--*Padmavati-stotram*, loc. cit.

The 'Pannagadhīpa' referred to in the above verse may as well and more consistently refer to Pārśvanāth who is primarily the deity of serpents (Pannaga). This is also in consonance with the numerous representations of the serpent-goddess Padmavati shown with the effigy of Pārśvanāth on the crest or on the aureole. On the other hand no image or painting of Padmāvati is found with Dharaṇendra shown on the crest or the aureole.

whom some mythological stories or legends are related to connect them. The *Pravacanasaroddhara* telling of the character of a Yakṣa only lays down that they are none but sincere adherents to the faith. The *Pratisthākālpa* says that a *sāsanadevatā* is one that upholds the knowledge preached by Jina.¹ The *Ācārādīnakara* of Vardhamāna Sūri characterises Yakṣas as those that maintained and guarded the Śrī Sangha of the Jains.² We may draw attention to the Gaṇadhara-cult in Jainism. With somewhat similar, if not the same, zeal Gaṇadharas, the main converts to the faith and the principal disciples, are offered worship and much in the same way as the *Śasandevās* represented in art. Thus Gautama, the Gaṇadhara of Mahāvira is offered worship in connection with the worship of Pārśvanātha and Padmāvatī.³

A Yakṣa, however, came to be regarded as an emanation of the particular Tīrthankara to whom one was attached as his *Sāsanadeva*. By about the 11th cent A D this was firmly established as we find in the *Nirvāṇakalika* of Pādalypta Sūri mention of the Yakṣas as emanations of the Tīrthankaras.⁴ It is, however, to be borne in mind that the name Yakṣa as originally used in connection with the *sāsaadevatas* of the Tīrthankaras, came gradually to signify a higher status than its more commonplace use does. We may refer here to the *kāya*-theory of the Buddhists who adopting the principle of the *Tri-kāya* suppose that each Buddha has a three-fold *kāya* or body i e., aspect. In virtue of these 'aspects' or natures there are three distinct manifestations or existences of each Buddha on earth, in Nirvāṇa and in the heavens respectively. These aspects are '*Nirmāṇa-kāya*' or the body of Transformation' which is according to some scholars a magical' body or an illusion,⁵ *Dharma-kāya* or state or body of essential purity, and *Sambhoga-kāya* or body of supreme Happiness. These three states of existence are characterised by practical Bodhi, essential Bodhi and reflected Bodhi, respectively. And this *kāya*-theory is responsible for regarding the Mānushi-Buddha as an emanation from the Dhyāni-Buddha. For the Dhyāni-Buddha as an embodiment of absolute purity

1 Cf *Yā Pātusāsanaṃ Jainam sadyah pratyūhanāsinī bhūyātśāsandevatā*-quoted in *Jaina Iconography*, p 92.

2 Cf *Ye kevale suragane m'ite Jināgre Śrīsaṃgharaksanavicaṣṇanatām vidadhyuh. Yakṣāsta eva paramarddhivirddhibhāja āyāntu santahrdyā Jina-pūjanerra* --*Ācārādīnakara*, p 173.

3 Cf *Om Hrīm aīm śrī Śrī-Gautamaganarājāya svāhā* --*Bhairava-Padmāvatī-kalpa*, App. VIII. p 56.

4 *Nirvāṇakalikā* (Ed. by M. B. Zaveri), P. 34

5 M Dela Vallee Paussin : *The Three Bodies of a Buddha* (J. R. A. S. G. B I, October, 1906)

THE TEMPLE OF MAHAVIRA AT AHAR

Ahar (Āhaḍ), Āghāṭa of the Mediaeval times, was the capital of the Guhilas of Mewar (Mevāḍa i. e. Medapāṭa) since the middle of tenth century when Allāṭa is said to have transferred his seat from Nagada (Nagahrda)¹ Ahar acted as the hub of architectural activities in Mewar for a full quarter of a century. It seems to have lost its importance soon after A. D 980 around which date Guhī'a Śaktiku māra suffered reverses at the hands of Paramāra Muñja of Dhārā

The three decades in question must have been very brilliant for Ahar as attested by the ruins and fragments of some of the splendid temples of the Medapāṭa school of Mahā-Gurajara style of Western Indian temple architecture. The Viṣṇu Temple (the so called Meerā's Temple) has been dwelt upon by R C Agrawal (*Arts Asiatique, Tome XI 1965, F2*) the remaining Brahmanical and four Jaina temples are being studied by Prakash Bapna of Government Museum, Udaipur. I have, for the purpose of this felicitation volume dedicated to Muni Jinavijaya, selected for discussion the Temple of Mahāvira (now going by the name of Kesarīyāji) as a tribute on my part to the services rendered to the fields of Indology and Indian Archaeology by the great Muni.

The Temple under reference is one of the two northerly oriented Jaina temples situated to the south of Viṣṇu Temple across the causeway leading to the main bazar of the town

The Temple stands on a high Jagatī (terrace) now thoroughly renovated except at the main, southern entrance. The two Devakulikās (chapels) flanking the storied Valānaka (portal), though old, do not belong to the complex of the Jaina temple. They were transferred, possibly in late 15th century (during the time of Mahārānā Rājamalla) from their original location near the Brahmanical kuṇḍa and re-erected here. The doorframe of the portal is of the same later period, being a substitution for the original one, the engaged pillars flanking the doorframe are, however, as old as, and formed the integral part of the original temple located up inside

The Temple comprises the Mūlaprāsāda (Shrine proper, Gūḍhamandapa (closed Hall), Mukhamandapa (vestibule), the Raṅgamandapa (Dancing Hall) and two Bhadra-prāsādas attached to the either transept of the Raṅgamandapa.

1 This tradition, however, needs confirmation

The Mūlaprāsāda is *tri-aṅga* on plan and thus possesses *bhadra* (central offset), *karna* (principal corner) and *atiratha* (juxta-buttress) as the proliferations (Fig. 1).

In its elevational part, it consists of *Kamada* class of *pīṭha* possessing a *bhittā* (plainth), *jadyakumbha* (inverted cyma recta), *karnikā* (knife edged moulding) and *grāsāpattikā* (band of *kīrtimukhās*).

The *kumbha* (pitcher) of the *vedibandha* of the *mandovara* (wall proper) shows the figure of *cakresvatī* (south), *Vairoryā* (west) and (?) *Sarasvatī* (North). On each of the remaining *kumbha* faces is carved a bold *ardharatna* (half diamond) on the *jaṅghā* (frieze) of the *mandovara* are carved fine figures of *apsarases* (heavenly damsels), *vyālas* and *Dikpālas* (Fig. 2 and 3)². Some of the *Dikpāla* figures, particularly *yama* and *Nirrti* are masterpieces of Mahā-Gurjara style known in Western India. The fine lotus-bearing *apsaras* on the south *bhadra* (Fig. 2) has been labelled as *Padmāvati*. The deep niches on the *bhadra* which once sheltered *līna* images, are vacant, two are even pierced through.

Above the *udgama* pediment of the *jaṅghā* comes a wide *śīrsapattikā* (topmost band) harbouring figures of seated and standing *Jinas* and *vidyādevīs* in the recesses (Fig 2 and 3). Above this band, at each *bhadra* comes *udvādhara-mūla* (band bearing daemons) while corresponding part at *karna* as well as *pratiratha* shows a plain, square complex *bharanī* (capital). Above this comes the crowning, double course of *kantha*-and *tarandīka* (eve-cornice). In the *jaṅghā*-of the *kapili* (which connects the *Gūḍhamandapa* is found, besides *vyālas*, the figure of *Dikpāla Varuṇa* on the West and *Isāna* on the corresponding position on the east-face.

The *Gūḍhamandapa* has, on the *kumbha* faces the figures of *Vidyādevīs* and *vākīs* such *Ambikā*, *Sarasvatī* etc on the west and *cakresvatī*, *Prajāpatī* an unidentified goddess on the east. The *bhadra* niches of the *jaṅghā* the *Sarasvatī* on the west (Fig 4) and *Cakresvatī* on the east, (Fig. 5), on the *pratiratha*, flanked by *apsarases* and *vālas* is the figure of *Viṣṇu* on the west (Fig. 6) and standing *kāyotsarga* *līna* on the east (Fig. 7).

date of the image of Cakresvarī. The presence of Jīvantasvāmī indicates that the temple was dedicated to Jīna Mahāvīra.

The pillars of the Mukhamāṇḍapa are simple. The pilasters inside the Gūdhamaṇḍapa, the doorframe, as well as the image call for no special remarks. The large magnificent *parīkara* (frame) with two bold lions flanking the edge-wise *dharmacakra* is certainly old.

The *śikhara* over the Mūlaprāsāda is new. The Gūdhamaṇḍapa has likewise lost its original superstructure. The Raṅgamaṇḍapa and the two Bhadraprāsādās are of later age, possibly of late fifteenth century.

The Temple has an *entourage* of Devakulikās around the Raṅgamaṇḍapa. Except one illustrated in Fig. 8, none are contemporary with the Mūlaprāsāda. Its decorative details closely agree with those on the Mūlaprāsāda. Dīpālas, *apsaras* and *Vyāls* feature here also. A seated Jīna figure graces the *bhadra* niche.

As for the date of the Mūlaprāsāda and the last-noted Devakulikā late tenth century seems a most plausible guess. The Dīpālas with two-arms, the *vyālas* in *salilāntras* (recessed corners), the *śirsapaṭṭikā*, the square, complex, *bharṇī* and the absence of *kutacchāḍya* (ribbed aning) at the top the *mndovara* are features characteristic of that age. The presence of *karṇikā* in the *pīṭha*, *ardharatna* on the *kumbha*-faces, and the general suavity of the figure sculptures indicate that the dawn of eleventh century is not far, and the temple is younger only by a few years than the Viṣṇu Temple. Belonging thus with the group of temples of the transition age, few and far between in existence as far as known, it holds a significant position in the history of temple architecture in Western India.



स्वयंभू कृत : 'रिट्ठरोमि चरिउ' मांथी पञ्चीश देश्य शब्दो

जेम जेम वधु प्रमाणमाँ अने वधु जूनुं प्राकृत अपभ्रंश साहित्य सुलभ थतुं जाय छे तेम तेम प्राकृत-अपभ्रंशना शब्दो अने प्रयोगो पर वधु प्रकाश पडतो जाय छे । [हेमचन्द्राचार्ये नोषेली देश्य साम-ग्रीनी स्पष्टता थती जाय छे,] तेम पूर्व प्रकाशित ग्रथोमाना विरल के सदिव्ध प्रयोगो समझाता जाये छे ।

अही उपलब्धमा प्राचीनतम कही शकाय तेवा अपभ्रंश महाकवि स्वयंभूदेवना अद्यावधि अप्रकाशित 'रिट्ठरोमिचरिउ' के 'हरिवशपुराण' ओ वृहत् काव्यना शरुआतना दन वार अष्टिमाथी थोडाक प्रयोगो विशे नोध आपु छु । आमाटे भाडारकर प्राच्य विद्या मंदिरनी हस्त प्रत मग्रहनी अेक हस्त प्रतनो उपयोग करघो छे । प्रतनो उपयोग करवा देवा माटे हु ते सस्थानो ऋणी छु ।

१. अवकख 'चिता'

जन्म्या पछी शिशु कुण्णने 'पूतना वगेरे दुष्ट सञ्चोने सीघा करवा केटला दिवस राह जोवी पडशे ?' ओवी चितामा ऊध नथी आवती । ओ रीतनी कल्पना करता कवि कहे छे

कण्हो नी सामगि-अवकख ओ
निद्रा ओइ ररांगण-कंख से
(५-१-१)

'रणसंग्राम भंखता कुण्णने युद्धनी सामग्री न होवानी चितामा निद्रा नथी आवती ।'

स्वयंभूना 'पउमचरिउ' मा पण आ शब्दनो अेक प्रयोग छे । मीताने आण्वामन आपना विभीषण समभावपूर्वक तेनी ओलख पूछे छैते प्रमगनी अेक पक्ति आ प्रमाणे छे :

कासु धीय कहि को तुम्हहं पइ
अवख वहंतु विहीसणु जंपइ
(४२-१-२)

'कहे तु' कोनी पुत्री छे ? तारो पति कोण छे ?' मचिन जाने नो विभीषण पूछयु । टिप्पणमा 'अवख वहंतु' नो अर्थ 'चिन्तावान्' करे नो छे । 'अकच्छ' उपरथी देख्य 'अवयकन्', 'अववन्' (~ जोवूँ देख भाल करवी) ओना उपरथी आ शब्द थयानी सभावना छे । मरणावो 'भालवू' अने 'मंभानवू' ।

२. कूडागार 'खडकलो'

प्राकृत षोडशीमा 'कूडागार' नो 'जिन्नरना चान्द' नु घर के 'जिन्नर उपरनु' घर के सेवा सेवा अर्थ आपेना छे । पण रिट्ठ० मा 'उपर शिपर के टोव नीकली होव ने नीने कने नो रदण्णो' सेवा अर्थमाँ से मने छे :

વહુ ઇંધણ કૂડાગાર કિય, મંચારિમ મહિહર રાઈ થિય
(૭-૧૨-૧)

‘ઇંધણ’ લઢકીને અનેક ઢગ કરવા મા આવ્યા—જાણે કે જગમ પર્વતો આવીને ઝમા ।’

૩. લેમાલેમિ ‘સામ સામે ક્ષેમ કુશલની પૂછ પરછ’
થોવતરિ જાદવ નાંહિ જિ આય
અવરુલ્લહ લેમાલેમિ જાય
(૧૬-૧૨-૫)

‘ટુ ક સમયમા યાદવો ત્યાજ આવી પહોંચ્યા । અરસ પરસ ક્ષેમકુશલ પૂછ્યા’ ।

સ, ‘ક્ષેમ’, પ્રા, ‘લેમ’, ઉપરથી

‘હત્યા હત્થિ’ વગેરેની જેમ દ્વિટુકી પ્રયોગ ‘લેમાલેમિ’ ‘કુમલાકુસલિ’ પણ વપરાયો છે ।

૪. ‘લોલ્લહ’ ‘કૂવો’

ભરવાડની ભૂ પહો કે કૂવા જેવા અર્થમા આ નવો શબ્દ છે । દે ના (૨,૭૪) મા ‘લુલ્લ’-શબ્દ ‘કુટી’ ના અર્થમા તથા પ્રાકૃતકોશમા ‘લોલ્લિ’ શબ્દ ‘કોટર’ ના અર્થમા છે । ગુજરાતી ‘લોલ્લ’- ‘લોરડુ’ અને ‘લોલી’ આની સાથે સકલાયેલા જણાય છે । અર્થ વદલાયો છે, ‘લોરડુ’ હવે- ‘ઘર’ ઉપરાન્ત ‘ઢાપરા’ નો અર્થ પણ ધરાવે છે । નીચેની ઉકટણમા મથુરા નગરીના ઘરોની સાથે ગોકુલના ‘લોલ્લહ’ નો વિરોધ છે । પ્રસંગ કૃષ્ણની ઉપસ્થિતિ ને કારણે ગોકુલની ધન્યતા અને શોભાનો અને મથુરાની નિસ્તેજપ્રગ્ણાનો છે

લોલ્લહ વિ ગોઢે મણેહરહ

મહુ રહે રોવંતિ રાઈ ઘરંહ (૪-૧૩-૬)

‘નેસમા કૂવા પણ મનોહર લાગતા હતા, જ્યારે મથુરામા ઘરો પણ જાણે કે રોતા હતા’ ।

ટર્નરના ભારતીય પ્રાર્થના તુલનાત્મક કોશમા ‘લોલ્લ’ ‘લોલ’ અને ‘લોર’ માંથી આવેલા ભારતીય શબ્દોમા ‘ઝહો લાહો’ ‘પોલાણ’, ‘લોલો’, ‘કોતર’, ‘ગુફા’ એવો અર્થ મુલ્ય છે । (જુઓ સહ્યાક ૩૬૪૩, ૩૬૪૬)

૫. ચડિલ્લ ‘વાલદ’

દે ના. ૩, ૨ મા ‘ચડિલ’ સંસ્કૃત અને ‘ચદિલ’ દેશ્ય ગણ્યા છે । અહીં મુ ડન માથે આવેલા નાવીને પ્રદ્યુમ્ન ધમકાવી, મૂ ડીને કાઢી મૂકે છે । તે પ્રસંગ છે —

‘સો ચડિલ્લુ કુમાર તજ્જિઝ,

મુ ડિય, ડેણ સિરેણ વિસલ્જિઝ (૧૨-૧૨-૨)

‘કુમાર તે વાલદ ને ધમકાવ્યો અને માયુ મુ ડાને કાઢી મૂક્યો’ ।

૬. છુધ હીર ‘ચન્દ્ર’

દે ના ૩, ૩૮ મા ‘વાલક’ અને ‘ચદ્ર’ ના અર્થ મા ‘છુધહીર’ નોધાયો છે । અને પુણ્યદત્ત મા તથા ‘પંડમ ચેરિત’ મા પણ તે મળે છે । નાનો ‘હીરો’ ‘હીરલો’ એવા યૌગિક અર્થ ઉપર થી આલાક્ષણિક અર્થ રુદ્ધ વળ્યો છે ।

(जुवो स्टडिज इन हेमचन्द्र गु देशीनाममाला, १९६६ सख्याक २००)

कांतिल्लु रिगच्छिअरे जुधहीरि (७-६-१)

‘(स्वप्न मा) चन्द्र जोयो तेथी (जन्मनारो पुत्र) कातिमान थशे’ ।

छण जुधहीर छवि छाया मुहिय (१३-७-३)

‘पूनम ना चद्रनी काति जेवा काति धरायता मुख वाली’ ।

७. भल भलाव् ‘छलकाववु’ ‘उभराववु’

प्राकृत कोश ‘भलहलिय’ शब्द ‘सायर’ साथे वपरायानु नोध छे । अर्थ ‘क्षुब्धता’ करता उभराइ ऊठवानो जाणाय छे । पाछलना सस्कृत मा ‘भल जगुला’ आख मा आपता भल भलिया ना अर्थ माछे तेमा पण आखो उभराया नो भाव छे । नीचे नी पक्ति मा कृष्णे फू केला शखनो घोर शब्द वर्णवता तेथी सागर पण छलकाइ ऊठ्या अरेवु कह्युं छे —

भल गुलाविय सयल विसायर (९-१०-७)

‘बधा सागरो ने पण ऊभराबी दीघा’

८. लघुतावाचक ‘ड’ प्रत्यय

स्वयम्भू मा ‘ड’ प्रत्यय अनिवार्यपणे तुच्छ तानोज भाव दर्शाववा वपरायो छे । ‘पउमचरिउ’ मा अरेक बे उदाहरण छे । रिट्ठ० माथी नीचेना जुओ

विज्जाहरि तुहुं एव बहुडिय हे

किह एमिय सवत्ति हे लहुडिय हे । (१०-६-३)

‘तु’ विद्याधरी होवा छता ताराथी नानकडी अने नव वधू अरेवी तारी सपत्नीने केम नमन करयुं ?

(सत्यभामा ने उद्देशीने रुकिमणीना सबध मा आ कृष्णानी उक्ति छे)

अरे पछीनी पक्ति मा ‘तणुतणुयडिय’ — ‘कुश अने शुकुमार शरीर वाली अरेवो प्रयोग छ ।

उपर ५ ४ नीचे आपेला उद्धरणमा ‘मु डियडेण’ अरे प्रयोग भी पण ‘ड’ प्रत्ययतुच्छकारवाचक वाचक छे । अने तेज प्रमाणे ते ‘खोल्लड’ मा पण छे ।

९. डिवकरूये ‘छोकरू’

‘दीकरो’ ना मूल साथे सकलायेण आ शब्द मा प्राशस्त्य वाचक ‘रूये’ प्रत्यय उपर थी थयेले ‘रूये’ प्राकृत प्राप्त नामो मा (वच्छरूप, पडुरूप) तथा गुजराती ‘भाडरू’, ‘छोरू’, ‘वाछरू’ ‘अेरू’, बंगेरे मा मले छे । मराठी ‘लेकरू’ अही नोधेला शब्दनी घणो नजीक छे ।

कंदिउ सेट्टिहिं विहडण्णडिहिं

डिवकरूयइ खड्डइं मक्कडिहिं (१३-१०-६)

‘श्रीछीअरे आक्र द करता हाफलाफला बोलता आव्या के अमारा छोकरा ने माकडाअरे फाडी खाधा’

(સદર્મ જાણે કુંડિનપુર મા ગોતાની માયા થી સર્જની પરેજાની નો છે)

૧૦. થુટ્ટુ કિય 'રોપ થી મો ચડી જવું'

દે ના ૫, ૨૧ મા થોડાક રોપ થી મુગ સમોચાડ જવું । શ્રેવા અર્થમા નોંધાયો છે । નીચેની પક્તિ મા થયેલો તેનો પ્રયોગ આ અર્થનું તેમજ જોડગીનું ગમર્થન કરે છે -

મહુરાહિત તહિ કાલે થુટ્ટુ ફિડ (૫-૧૧-૪)

'તે વેલા મયુરાપતિ કંમનુ મો ચડી ગયું'

૧૧ દુવાલિ 'તોફાન, અટકચાલા, આડાઈ, અલવીતરાઈ' ।

આગ્રોહિ દુવાલિહિ મત્તુ તુહં

ટિટ વદણ્ જિહ મત્તગડ (૧-૧૧-૪૫)

'આવા અટકચાલાને કારણે તુ માતેલા હાથીની જેમ દૃઢ વચન પામ્યો છે' ।

તિહિ મિ દુવાલિ શ્રે વિણુ ન પવત્તિ (૫-૧૧-૬)

'ત્યા (દૂર વનમા) પણ (કૃપણ) અટકચાલા કરગ્યા વિના રહેતા નથી' ।

પટ્ટણિ શ્રેમ કરતુ દુવાલિત (૧૧-૫-૭)

'એ પ્રમાણે નગર મા તોફાનો કરતો' (પ્રચુન્નકુમાર

પુષ્પવતના મહાપુરાણ મા પણ આ અર્થ મા શબ્દ વપરાયો છે જુઓ (૮૫-૧૦-૬, ૮૫-૨૪-૧૪, ૮૫-૧૩-૩, ૮૮-૪-૭, છેલ્લા સ્થાન ઉપરના ટિપ્પણ મા તેનો 'આનીગારપણુ' શ્રેવો જૂની ગુજરાતી મા અર્થ આપેલો છે । 'અલગારીપણા' નો આ મૂળ અર્થ છે । 'આલિ' કરવી એટલે 'મસ્તી તોફાન' કરવા, 'દુ + આલિ' = 'દુવાલિ' । ભરતેશ્વર વાહુવલિ રાસમા 'આલિ કરઈ અપાર તુ' શ્રેમ આવે છે । પૃથ્વીચંદ્ર ચરિત મા હાથીની મસ્તી માટે તે વપરાયો છે મહાપુરાણ મા ૮૫-૨૪-૧૪ ઉપર ના ટિપ્પણ મા તેનો અર્થ 'ગુલાઈ' આપ્યો છે તે 'ગોલાપણુ' 'લુચ્યાઈ' એટલે કે 'અલવીતરાઈ' હોવાનું સમભાય છે ।

૧૨ પડદ 'અત્યત આસક્ત'

વુચ્ચઈ વમ્મહેણ કુલનાઈ વિસુદ્ધી

ણરવઈ તુમ્હ સુય ચડાલ પડદી (૧૩-૭-ઘટ્ટા)

'મન્મથે (=પ્રચુન્ને કહ્યું) "હે રાજા, વિશુદ્ધ કુલ અને જાતિ વાલી તારી પુત્રી ચડાલ ને હલી ગઈ છે"' ।

સ૦ 'પ્રયુદ્ધ' ઉપરથી ને થયો છે । ગુજરાતી 'પેઘવું' ના મૂળમા આજ શબ્દ છે અર્થ વદલાયો છે ।

૧૩. પલક્ક 'લપટ'

કાવિ ગોવિ રસ સગ પલક્કી (૫-૧૦ ૭)

'કોઈક ગોપી રસ લપટ વની ગઈ' । 'પ્રાકૃતકોશે' 'કુમારપાલ પ્રતિવોધ' માથી 'વિસયપલક્કાઓ' નોધ્યુ છે, અને વાહિલ કૃત પંડમસિરિચરિત મા મષ્ટ ચરિત્ર નારી ને 'પલક્કિયા' કહી છે ।

१४. पाण 'बल'

घणु खरु 'विज्जा पाण' = विद्याबल' अवे रूपे वपरायो छे

जे वम्महु मारहु भणिविगय

ते विज्जापाणइ सयल हय (११-११-७)

'मन्मथ (प्रद्युम्न) ने अम मारीशु, अम कही ने गया ते ववाने तेणे विद्यावले मारी नाख्या' ।

अवे भणेवि कुमारु संचलितउ विज्जापाणे

दीसइ एहयले जंनु एं रावणु पुष्पविमाणे (१८-१-अत्ता)

'एम कहीने कुमार विद्यावले ऊपड्यो, आकाश मार्गे जतो ते पुष्पविमान मा रावण जतो होय तेवो लागतो हतो ।

'पउमचरिउ' १९-७-११४ अने ३८-१७-३ मा पण आज अर्थ मा 'विज्जापाणअ' 'विज्जा पाणे हि' मले छे ।

चूनी गुजराती मा 'प्राण' शब्द 'वल' 'शक्ति' 'सामर्थ्य' ना अर्थ मा जाणीतो छे । अर्वाचीन गुजराती प्रयोग 'पराणे' = 'बलपूर्वक' 'अनिच्छाअ' तोमाथी ज आवेलो छे ।

१५. भगवइ 'दुर्गा'

अवहरिउ केण हरि भगवइ हे ७-२-४)

'कोणे भगवती ना (दुर्गा) ना सिंह नुं हरण करयु ?'

कोशमा 'भगवइ' नो आ अर्थ नयी नोवायो ।

१६. भट्टिओ 'विष्णु'

पूयण पणुवति भोसावइ

भट्टिउ भोम भिउडि दरिसावइ (५-५-८)

'ववरावती पुनता विवशववा लासी सामे विष्णु (= कृष्ण) भयकर अकुटि देखाडवा लाग्या' ।

दे ना ६, १०० मा तथा सिद्धहेम ८-२-१७४ 'भट्टिओ' अवे शब्द विष्णुना अर्थमा अपायेलो छे । पण शुद्ध रूप 'भट्टिओ' होवानु जणाय छे । अने दे ना मा 'भट्टिओ' पाठांतर मा नोवायु छे । पाइअसदमहणवो मा आपेलु 'भट्टिम' मुद्रण दोष छे ।

१७. मूयसू 'मंगु करवु'

वम्महेण मूयसेवि मुषकी (११-६-७)

'दुर्योधननी राणी जजविमाना ने प्रद्युम्ने (विद्यावले) मू गी करीने छोडी दीची' ।

सरवावो 'मूयसू' 'मूयसू' (दे ना ६-१३७) = मूयसूने प्राकृतकोशमा सेनुवव मायी टाकेलु 'मूयल्लइअ', 'मूयल्लिय' - मू गु वनेलु ।

१८. मोट्टियार 'नवजुवान'

मोट्टियार ए घडियउ वज्जे (१४-१३-५)

'जाणे के वज्जे घडेलो नवजुवान होय तेवो'

(बाल भीमनु शरीर आघातो वच्चे पण ग्रक्षत रह्यु तेने अनुलक्षीने) .

पुष्पदन्ता महापुराणमा 'मोट्टियार' शब्द वपरायो छे । मारवाडी मा तथा उत्तर गुजरात नी बोली मा ते प्रचलित छे ।

'मोट्टय' ने अधिकता दर्शक 'यर' प्रत्यय लागत ने 'मोट्टय्यर' उपर थी 'मोट्टियार' (जेम 'पिययर' उपर थी 'पियार') अने पछी यकारनी अमर नीचे 'मोट्टियार' थयुं छे ।

१९. लेहड 'लुब्ध'

'परणारवर सयर सिर लेहडु (१-६-४)

'युद्धमा अत्रु वीरोना शिर लेवा मा लुब्ध—तत्पर'

(कृष्ण ना रथनुं वर्णन)

दे ना ७, २५ मा 'लेहड' नोधायो छे, 'लिह' चाटवुं माथे सबद्ध जणाय छे ।

२०. बधणार 'बधन'

आखेहि दुवालिहि पत्तु तुहु

दिह बधणार निह मत्तगउ (१-११-४, ५)

'आवा उद्धत जोफानोथी तु मत्त बनेला हाथीना जेम दृढ बधन पाम्यो छे ।

'पउम चरिउ' मा पण आ वपरायो छे .

रिगगउ इवइण बधणारु हगुवत हो (५३-३-१०)

'इन्द्रजित बहार नास्व्यो—जाणे के हनुमान नु बधन' ।

'पउमचरिउ' ना शब्द कोशमा त्रे तेनो 'बधनकर्ता' अवेो अर्थ करयो छे तेनी आधी शुद्धि थाय छे ।

'को गुणेहि न पाविउ बंधणारु' अवेी पक्ति पण अपभ्रंश कायम पाच्यानु स्मरण छे । अर्थ छे 'गुणेशी कोण बधन पामतुं नथी ?' अही गुण उपर श्लेष छे ।

२१. वालाहिय 'धरो, हृद'

जउण वालाहिय हो अगाहहो

एद गावे लहु कमलइ आणहि (५-१३-२, ३)

'यमुनाना अगाध धारा माथी हे नदगोप सत्वर कमलो लावी आप' ।

'पउमचरिउ' १४-१०-५ मा नर्मदा नदी ने 'वालाहिय' निद्रा थी सूतेली कही छे । त्या, कदाच आज अर्थ छे ।

२२. विप्याले 'वच्चे', 'वचाल'

तिहि तेहेअे काले पडिउवयार भावगयउ

सेणहो विप्याले मिलियउ हरि कुल देवयउ (७-११-धत्ता)

'ते समये प्रत्युपसर करवानी वृत्तिवाली कृष्ण नी कुलदेवताओ सैन्यनी वच्चे आवीने मली' ।

रस्ता 'वच्चे' 'मध्यमा' श्रेवा अर्थ मा अपभ्रंशमा 'विच्चि' नोवायो छे । (सिद्ध हेम, ८-४-४२१)
'आल' प्रत्यय लागीने थयेला 'विच्चाल' माथी गुजराती 'वचाल' ग्राव्युं छे ।

२३. सत्तावी संजोयण 'चन्द्र'

सत्तावी सजोमण मुहिय हे

वासहो ससहो परासरु दुहियहे (१-४-५)

व्यास नी बहेन अने पराशरनी पुत्र चद्रमुखी (सुभद्रानु)

दे ना ८-२२ मा आशब्द नोवायो छे । 'पउमचरिउ' ४१-४-३ मा पण आ शब्द वपरायो छे । 'सत्यावीश नक्षत्रो प्रत्ये जोनार' श्रेवा यौगिक अर्थ मा ल्ढार्थ बन्थो छै ।

२४. साहुलिय 'शाखा'

एण एवतरु अहिएव साहुलिय

करपल्लव एह कुसुमावलिय (७-१-८)

'जाणे के कर पल्लव अने नख कुसुम थी युक्त श्रेवी नवीन तरुनी अभिनव शाखाओ' ।

दे. ना ८-५२ मा 'साहुलो' ना अन्य अर्थोनी साथे 'शाखा' अने 'भुज' अर्थ पण आपेला छै । सिद्धहेम ८-२-१३४ मा पण शाखाना अर्थ मा ते आपेलो छे ।

२५. हेवाइयउ 'कोप्यो'

मगहारिउ तो हेवाइयउ (७-२-१)

'अटले मगधराज (= जरार्सघ) कोप्यो' ।

'पउमचरिउ' मा 'हेवाइउ' २०-८-२, ५६-१०-६, ७४-४-१, ८२-१-१-४ शब्दनो टिप्पण मा 'गर्वनीत' 'गृद्धि प्रात, श्रेवी अर्थ आप्यो छे । संस्कृत 'हेवाक' 'हेवाकिच्' अने गुजराती 'हेवायो' नी साथे तेनो सबध होवानु जणाय छे । अही नोषेलो शब्द 'पउमचरिउ' मा मलता 'वेहाविहउ' (८६-१, ७-५-८ वगेरे) ने अर्थ दण्ट अ मलतो छे । तेनो अर्थ 'कोपातुर' थाय छे, अने दे ना ७-६५ मा 'वेह किअ' शब्द रोपाविण्ट' ना अर्थ मा आप्यो छे । अहीनु 'हेवाइय' अ प्रत्यय थी 'वेहाइय' उपर थी थयुं होय ।

वितण्डा

कथा (वे पक्षो वच्चो नी चर्चा) ना त्रण प्रकार न्याय सूत्रकारे गणाव्याछे-वाद, जल्प, अने वितण्डा । वादना अधिकारी वीतराग होय छे, तेओ सत्यनिर्णयार्थ वादकरे छे, हार-जीतनो सवाल तेमने मन खास महत्वनो नथी । वादमा पक्ष अनेप्रति-पक्ष सामसामा रजू करवा मा आवे छे अने प्रमाण अने तर्क तेमा छल, जाति अने निग्रह स्थान जेवी युक्तिओनो उपयोग थायतो पण समान पणे तो नही ज (प्रमाण तर्कसाधनोपालम्भे सिद्धान्तविरुद्ध पञ्चावयवोपपन्न पक्ष प्रतिपक्षपरिग्रहो वाद न्यायसूत्र १-२-१) जल्पनी पद्धति पण वाद जेवीज छे, तेमा पण प्रमाण अने तर्क द्वारा स्वपक्षनु खडन करवानो प्रयत्न करवामा आवे छे, पण तेमा विरोधीनो पराभव करवानु मुख्य प्रयोजन होइ छल, जाति अने निग्रह स्थाननो समान पणे उपयोग थाय छे । (यथोक्तोपपन्नछलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भी जल्प —न्यायसूत्र १-२-२) तेज जल्प प्रतिपक्षनी स्थापना विनानो होय तो वितण्डा वने छे । ज्यारे चर्चा मा उतरेलो अक्षे-वादी पोताना मतनु स्थापन करतो ज नथी, मात्र प्रतिवादीना मतनु खडन खंडन करवा करे छे त्यारे ते वितण्डा करे छे अने कहेवाय छे (स प्रतिपक्ष स्थापनाहीनो वितण्डा—न्यायसूत्र १-२-३) । आना पर भाष्य करता वात्स्यायन स्पष्टता करे छे के वैताण्डिकने पण पोतानोपक्ष तो होय जं छे, केवल ते तेनु स्थापन करवा प्रवृत्तयतो नथी अने थेती ज सूत्रकारे वितण्डा प्रतिपक्षहीन छे अने न कहे ना प्रतिपक्षस्थापनाहीन छे अने कह्यु छे । उद्धोतकर अने वाचस्पति पण समत तथा स्पष्टता करे छे के आमा वैताण्डिक नो अवेओ आशय होय छे के विरोधीना मत के पक्षनु खडन करवाथी पोतानो पक्ष पोतानी मेले सिद्ध थइ जणे, वैताण्डिकनो पोतानो पक्ष होय ज छे पण तेनु प्रतिपक्षना खडन थी स्वतन्त्रपणे स्थापन करवामा आवतु न थी ।

उद्धोतकरे अने मत नोध्यो छे जे प्रमाणे वितण्डानु लक्षण 'दूषण मात्र' हतु । उद्धोत करे आको प्रतिषेध करयो छे कारण के वैताण्डिकने पण जेनु खडन करवानु छे ते पक्ष, ओ पक्षनी विपर्ययात्मकता, प्रतिवादी अने वादी तरीके पोते आटली हकीकतो तो स्वीकारवीज रही अने दूषणमात्र अटलु लक्षण होय तो आनी उपपत्ति थती न थी । (जुओ न्यायवार्तिक, पृ १६३, तात्पर्य टीका, पृ ३३०) । पण चरक सहिता (पृ २२५) मा पण वितण्डानु 'परपक्षे दोषवचनमात्रमेव' अवे लक्षण आप्यु छे तेथी अने कही शकाय के वितण्डा अे दूषण मात्र जे अवे परपरा होवी जोइअे ।

वितण्डाति पद्धतिनो जेमा उपयोग करवामा आशयो छे तेवा ग्रन्थी नो अभ्यास करता जणाय छे के आ वैताण्डिको केवल दोषदर्शी नथी पण सूक्ष्म विचारक छे जेमने कोई ज्ञाननु प्रामाण्य मान्य

नथी अने तेथी तेमने पोतानो कोई मत के वाद न थी । विरोधीनु खडन करता जा दलीलीनो अे डपयोग करे छे तेमाम कदाच कोई जूदा मत के पक्षनो सीधो के आडकतरो स्वीकार थतो होय तो पण आ वैताण्डिकने अभिप्रेत तो न थी ज । कोई आमतनी स्थापना करवा प्रवृत्त थाय तो अेज वैताण्डिक अेनु खंडन करवा तत्पर बने अने तयारे अे अेनाथी विरुद्ध मतनो स्वीकार करतो जणाय । जयराशिभट्टना तत्त्वोपप्लवसिंह पर दृष्टिपात करता आ सहेजे समजाय छे । सत्कार्य वादनु खडन करता वैताण्डिकने असत्कार्यवाद मान्य छे अेम लागे पण अेज वैताण्डिक असत्कार्य वादनु पण खडन करे छे, अनेतयारे तेने सत्कार्यवाद मान्य होय अेवु' लागे छे । वास्तवमा तेने अेक पण मान्य नथी अने प्रतीत्य समुत्पाद के विवर्तन-वाद के कोई पणवाद मान्य न थी । तेने प्रमाणिक पणे अेम लागे छे के कोई ज्ञान ने प्रमाण भूत मानी शकाय तेम न थी । तेथी कोई वाद ते शी रीते स्थायी शके के स्वीकारी शके । प्रमेयनी स्थापना प्रमाण पर आधारित छे अने प्रमाणनु साबु लक्षण आपी शकाय तो ज प्रमाणी स्थापना थई शके पण प्रमाणनु कोई पण लक्षण दोष रहित (—तर्कशास्त्रने मान्य सिद्धान्तो प्रमाणे पण) जणातु नथी तेथी प्रमेयनी स्थापना शक्य बनतो न थी । आ सजोग मा परम तत्व अगे के बीजु पण कशु कहेवु शक्य न थी । वटा लौकिक अने शास्त्रीय व्यवहार अविचारित रमणीय चाले छे [सल्लक्षणनिबधन मानव्यवस्थानम्, मान-निबन्धना च मेयस्थिति, तदभावे तयो सद्व्यवहार विषयत्व कथ [स्वयमेव] '—तत्त्वोपप्लवसिंह, पृ १, तदेवमुपप्लुतेष्वेव तत्त्वेषु अविचारित-रमणीया सर्वव्यवहारा घटन्ते—पृ १२५

वितण्डा-पद्धतिनो स्वीकार सजय वेलङ्गिपुत्र (बुद्धना समकालीन), जयराशिभट्ट (८वीं सदी), माध्यमिको अने श्रीहर्ष (१२वीं सदी) जेवा ग्रन्थ वेदान्तीअोनी विचार-सरणि अने प्रतिपादन मा जोवा मले छे, आ लोको केवल दोषदर्शी हुता अने सूक्ष्म विचारक न होता अेम तो कोई कही शके तेम नथो । तेथी आपणे मानवा प्रेरार्इसे छीअे के वितण्डानु प्रतिपारन जे रीते न्याय-ग्रथोमा करवामा आव्यु छे ते पूरतु नथी अने उद्धोतकर, वाचस्पति वगेरे अे वितण्डानु साबु रहस्य पकडयु न थी । जयत जेवा पासेथी यहा आ परत्वे वधारे विवरण प्राप्त थतु न थी । पण उदयने (१०वीं सदी) पोतानी परिशुद्धि मा सानातनिना मतनो उल्लेख करयो छे जे प्रमाणे कथा चतुर्विध छे कारण के वितण्डा वे प्रकारनी छे—तेमावाद के जल्पना लक्षणो होय अे अनुसार । [प्रौढगौड नैयायिक मते चतस्र कथा । 'स प्रतिपक्ष स्थापनाहीनो वितण्डा' (न्यायसूत्र १-२-३) इत्यत्र जल्पवद् वादस्यापि परामर्शात् । पुरुषाभिप्रायानुरोधेन चतुर्थोदाहरणस्यापि उपपत्तेरीति सानातनि—परिशुद्धि १ २ १—History of Navya Nyaya in Mithila, P 1 —दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य, दरभंगा, १९५८—मा थी उद्धृत) । शकर मिश्रे (१६वीं सदी) पण वादि विनोद (पृ २) मा आ मत नो उल्लेख करयो छे । सानातनिने मते वादी वादना लक्षण जेमा छे तेथी कथा (चर्चा) मा पोताना कोई पक्षनु स्थापन करचा बिना पर पक्षनु खडन मात्र करे अे शक्य छे ज । न्याय परिशुद्धिमा वेंकटनाथे (१३वीं सदी) पण वितण्डाना वे प्रकार छे—वादी बीतराग के विजिगीपु होय अे प्रमाणे—तेवा मत नो उल्लेख करयो छे, जो के वेंकटनाथ पोते आ मतनी साथे समत थता नथी कारण के सत्यनिर्णयनी अखना वालो बीतराग प्रतिपक्षना खडन मात्र थी सतुष्ट न ज थाय । तेने तो जेने अगे चर्चा थई रही छे अे वस्तुना स्वरूपनो प्रतीति इष्ट छे (के चिनु, वितण्डायामपि बीतराग-विजिगीपुभेदाद् भेदमाह—न्यायपरिशुद्धि, पृ १६६) । दूपणमात्र वितण्डा, परपक्षे दोषवचनमात्रमेव—अे लक्षणो तो प्रापण् जोगा ज छे । तेथी अेवु मानवानी प्रेरणा जाय छे के ग्रावा लक्षणो प्राचीन काल

की मलता होय अने बीजु बाजुअे वितण्डा पद्धति थी प्रवृत्त थनार उच्च कक्षाना चिन्तकोना ग्र थो ज्ञेय तो वधा वैताण्डिक केवल दोषदर्शी न होइ शके । तेमने बीजो पण अेक प्रकार होवो जोइअे—सूक्ष्म विचारक (Critical Philosophers) कही शकाय तेवा ओनो । वीतराग वैताण्डिक तत्त्वोपप्लववादी चिन्तक होइ शके, जेने Sceptic कही शकाय । तेने ज्ञाननु प्रामाण्य मान्य न थी अने तेथी ते-कोई मतनु स्थापन करी शकतो न थी । जयरशिभट्ट आवा चिन्तक छे । आवाज बीजा केटलाक चिन्तक ने अेम लागे छे के लौकिक प्रमाणो थी परम ज्ञाननी प्राप्ति शक्य न थी । माध्यमिको अने श्री हर्ष वगेरे अद्वैत वेदान्ती ओ आ कोटिना चित्तको छे । ते ओ परम तत्त्व स्वीकारे छे पण तेनु स्थापन लौकिक प्रमाणो थी शक्य न थी तेवी तेमनी हड मान्यता छे । तत्त्व जेवू छे तेवु लौकिक प्रमाणो थी ज्ञान थई शकतु न थी अने जेनु ज्ञात थाय छे तेवु ते होइ शके नही कारण के आ प्रमाणेनी आपसी मान्यताज दोष रहित न थी । परा प्रज्ञा थी तेनो साक्षात्कार थइ शके पण लौकिक रीते ते ज्ञाननी प्राप्ति के अे तत्त्वनु विवरण शक्य न थी । बीजु बाजुओ जयरशि जेवा तत्त्वोपप्लववादी कोइज ज्ञाननी सत्यता स्वीकारता न थी अने तेथी कोई तत्त्व विषे कणु कहे वा तैयार न थी ।

वितण्डानो व्यवहार मा उपयोग सामा पक्ष ने फटकारवा माटे, भूडो काढी नाखवा माटेज मोटे भागे थतो होय छे । पोतानी व्यवस्थित रङ्गआत कर्या सिवाय सामेनो माणस जे बोले तेनु खडन करव ते वितण्डा । वितण्डानो आज अर्थ न्यायना ग्र थामा उत्तरी आव्यो छे । प्रमाणिक पण वितण्डानो आश्रय लेनार बहु ओछा होवा ने कारणे आ पासु लगभग भुलाइ गयु धर्मकीर्ति जेवा बौद्ध नैयायिक अने अकलक हेमचन्द्राचार्य वगेरे जैन नैयायिको वितण्डाने कथानो प्रकार मानना तैयार न थी कारण के अेक पक्ष ने तेमा कोइ मतज होतो न थी (जुवो वाद न्याय, पृ ७२, न्याय-विनिश्चय २-२८२-३८४, प्रमाणमीमासा २-१-३) । चरक संहितामावाद-(विशुद्ध कथा) ना वे प्रकार गणाव्यो छे—जलन अने वितण्डा—प्रतिपक्ष रङ्ग करवामा आवे के न आवे ते अनुसार । अने दूपणमात्र जेवा लक्षणो सही रङ्ग करेला अेभिप्रायनु समर्थन करवामा काइक अशे मदद रूप थाय छे । सानातनि अे वितण्डाना वे प्रकार मान्य राखेला तेथी विज्ञेप समर्थन मले छे । ते सिवाय वितण्डाना आ पासु अगे न्याय-ग्र थोमा भाग्येज कशी सामग्री मले छे ।

पोतानो पक्ष न होवानु कारण अे पण होइ शके के कोइ ज्ञाननु प्रामाण्य सिद्ध करी शकातु न थी तेथी कोइ तत्त्व विषे वास्तवमा कणु जाणी शकाय सही, अथवा तो परम तत्त्व लौकिक प्रमाणेनी मर्यादानी बहार छे तेथी तेने विषे लौकिक प्रमाणो द्वारा कणु प्रतिपादन करी शकातु न थी, अने लौकिक प्रमाणो द्वारा जे ज्ञान प्राप्त थइ जके छे ते तेमने अभ्युपगमो प्रमाणे पण दोष रहित छे अेम तो न ज कहेवाय । साम पोतानो पक्ष न होवानु प्रामाणिक कारण होइ ने केटलाक चित्तको अे वितण्डा—पद्धतिनो आश्रय लीघो । वितण्डानि आ कक्षानो भाग्येज कोई नैयायिक विचार करचो । नैयायिको अेनो कोइ पण चर्चा मा वे पक्ष होय, वगेरे वगेरे—अे निश्चित चोक्का मा रही ने ज विवेचन करचू अने वाद प्रकीर्तनी वीतरागनी वितण्डा स्वीकारनारनो अवाज आबोघाटमा डुली गयो । तेम छता तत्त्वोपप्लवसह जेवा ग्र थोनी पद्धति समजवामा अने तेमना कर्तानु मूल्याकन करवामा आ मदद रूप थाय छे ।

भारतीय कला के मुख्य तत्त्व

भारतीय कला भारतवर्ष के विचार धर्म, तत्त्वज्ञान और सस्कृति का दर्पण है। भारतीय जन जीवन की पुष्कल व्याख्या कला के माध्यम से हुई है। यहाँ के लोगो का रहन-सहन कैसा था, उनके भाव क्या थे, देवतत्व के विषय में उन्होंने क्या सोचा था, उनकी पूजाविधि कैसी थी और पचभूतो के घरातल पर उन्होंने कितना निर्माण किया था इसका अच्छा लेखा-जोखा भारतीय कला में सुरक्षित है। वास्तु, शिल्प, मूर्तियाँ, चित्र, कांस्य प्रतिमा, मृदभाजन, दतकर्म, काष्ठ कर्म, मणिकर्म, स्वर्णरजत कर्म, वस्त्र आदि के रूप में भारतीय कला की सामग्री प्रभूत मात्रा में पायी जाती है। देश के प्रत्येक भाग में कला के निर्माण की ध्वनि सुनाई पड़ती है। एक युग से दूसरे युग में कलात्मक के केन्द्र दिशा-दिशाओं में छिटकते रहे, किन्तु यह विविध सामग्री समुदित रूप से भारतीय कला के ही अन्तर्गत है।

भारतीय कला को दीर्घकालीन रूप सत्र कहना उचित है, जिसमें देश के प्रत्येक भू भाग में अपना अर्घ्य अर्पित किया है। इस रूप समृद्धि में अनेक जातियों ने भाग लिया है, किन्तु इसकी मूल प्रेरणा और अर्थव्यवस्था मुख्यतः भारतीय ही है। जब भारतीय सस्कृति का प्रसार समुद्र पार और पर्वतो के उस पार हुआ तब भारतीय कला के रूप और उसके अर्थ भी उन २ देशों में बढ मूल हुए। सुभाग्य से वह सामग्री आज भी अधिकांश में सुरक्षित है। और भारतीय कला के यश-प्रवाह की कथा कहती है। द्वीपान्तर या हिंदेशिया से लेकर मरु-चीन या मध्य-एशिया तक का विशाल भू-खण्ड भारतीय कला की मेघवृष्टि से उत्पन्न फुहारों से भर गया। वह आन्दोलन कितना गम्भीर और बलिष्ठ था। इससे आज भी आश्चर्य होता है। भारतीय कला के संपूर्ण व्यौरेवार अध्ययन के लिए यह आवश्यक है कि भारतीय धर्म, दर्शन और सस्कृति के साथ मिलाकर उसे देखा जाय। जिसकी सामग्री वेद, पुराण, काव्य, पिटक, आगम आदि नानाविध भारतीय साहित्य में पायी जाती है।

तिथि-क्रम —

कला की यह सामग्री देश और काल दोनों में महा विस्तृत है। इसका आरम्भ सिंधु उपत्यका में तृतीय सहस्राब्दि ईस्वी पूर्व से होता है और लगभग ५ सहस्र वर्षों तक इसका इतिहास पाया जाता है। इस तिथि-क्रम का लगभग सुनिश्चित आधार इस प्रकार है।

१. सिंधु सभ्यता की कला — लगभग २५०० — १५०० ई० पू०

२. वैदिक सभ्यता — लगभग २००० — १००० ई० पू०

३. महाजनपद युग — लगभग १२०० — ६०० ई० पू०

४. शैवनाग नन्द युग — लगभग ६०० — ३२६ ई० पू०

- ५ मौर्य युग — लगभग — ३२५ — १८४ ई० पू०
- ६ शुंग काल — लगभग १८४ — ७२ ई० पू०
- ७ काराव वंश — लगभग — ७२ — २७ ई० पू०
- ८ वाहल्लोक — यवन और भद्रक यवन — लगभग २५० — १५० ई० पू०
- ९ शहरात शक — लगभग प्रथम ई० पूर्व — ३६० ई०
- १० सातवाहन वंश — लगभग २०० ई० पू० — २०० ई०
- ११ शक कुषाण — लगभग ८० ई० पू०—दूसरी शती ई०
- १२ आन्ध्र देश का इक्ष्वाकुवंश—तीसरी शती ईस्वी
- १३ गुप्त युग — लगभग ३१६ ई० — ६०० ई०
- १४ चालुक्य युग — लगभग — ५५० ई० — ६४२ ई०
- १५ राष्ट्रकूट युग—लगभग ७५३ ई०—९७३ ई०
- १६ पल्लव वंश—लगभग ६०० ई०—७५० ई०
- १७ चोल युग—लगभग ९००—१०५३ ई०
- १८ पाण्ड्य वंश — लगभग १२५१ ई०—१३१० ई०
- १९ होयसल वंश — १२-१३ वीं शती
- २० विजयनगर वंश — लगभग १३३६-१५६५ ई०
- २१ उडीसा के गंग और केमगी वंश — ११वीं से १३वीं शती
- २२ मगध का पाल और वगाल का सेनवंश — लगभग ९वीं से १२वीं शती
- २३ गुर्जर प्रतिहार वंश — ७५०-९५० ई०
- २४ चन्देल वंश—९००-१००० ई०
- २५ गहड़वाल—१०८५-१२०० ई०
- २६ सोलंकी वंश — ७६५-१२०० ई०

कला के आदोलन एक समय जन्म लेकर फूलते फलते और वृद्धि को प्राप्त होने हैं। जल तरंगों की भाँति वे अपना वेग दूसरे युग की प्रेरणाओं को पीकर तिलीन हो जाते हैं। कला के तिथि-क्रम को इसी उदार भाव में देखना चाहिए। राजाओं के छत्र या नृपावली के पर्यवसान के साथ कला का प्रवाह टपक नहीं हो जाता। ऊपर जिस तिथि-क्रम का उल्लेख है, उसमें सिंधु घाटी में लेकर नन्द युग वंश के पूर्व तक भारतीय कला का आद्य युग है। तदुपरान्त मौर्य काल से हर्ष के समय तक उसका मध्य युग है, जो उसके समुदीर्ण जीवन का युग है। इसके भी दो भाग हो जाते हैं। एक के अन्तर्गत मौर्य, शुंग, कण्व और पूर्व सात-वाहन युग की महान कला कृतियाँ हैं। इस पूर्व युग में कला के अकुर भिन्न-प्रदेशों में उठाव ले रहे थे। सारनाथ, भरत, सांची, घोषगया, अमरावती, भाजा, उम्री के रूप हैं। इस

युग के उत्तरार्थ में प्रथम शती ईस्वी से लेकर लगभग ७वीं शती तक अर्थात् कनिष्क से हर्ष तक की कला-कृतियाँ आती हैं। यह भारतीय कला का आद्य युग है इसमें कला की प्रौढ़ता राष्ट्रीय स्तर पर देश के चारों ओर फैल जाती है। उसका बाह्य रूप और भीतरी ग्रंथ दोनों राष्ट्र सम्मत स्तर पर मान्यता प्राप्त करते हैं और न केवल स्वदेश में किन्तु विदेशों में भी भारतीय कला का प्रमोदपूर्ण रूप व्याप्त हो जाता है। इन ७०० वर्षों में भारतवर्ष में कला, साहित्य, दर्शन और जीवन का सर्वोच्च विकास हुआ और जनता के मन में इस प्रकार की धारणा बनी — न भारत सम वर्ष पृथिव्यामस्ति न द्विजा — यह कथन बहुत अंशों में सत्य था। उस युग में भारत, चीन, ईरान और रोम इन चारों का एकाधिपत्य साम्राज्य था और इनके शासक जगदेकनाथ समझे जाते थे। किन्तु इनमें भी भारत की श्री समस्त जम्बूद्वीप में सर्वोपरि थी।

हर्ष युग के बाद भारतीय कला का चरम युग आता है, जिसे मध्य काल (७००-१२००) भी कहते हैं। उसके भी २ भाग हैं—पूर्व मध्यकाल (७००-१००० ई०) और उत्तर मध्यकाल (१०००-१२०० ई०)। काल के इस दीर्घ पथ पर भारतीय कला के सतत और दृढ़ पदचिह्न महान् कृतियों के रूप में हमारे सामने हैं, मानो सौन्दर्य का कोई विराट् देवता पूर्व, पच्छिम, उत्तर, दक्षिण चारों दिशाओं में चला हो और अपने पीछे नाना प्रकार की शिल्प, वास्तु, चित्रादि सामग्री भरता गया हो। इस कला की कथा एक ओर सरल है क्योंकि उसमें एक सूत्र पिरोया हुआ है। दूसरी ओर जटिल है क्योंकि उसके ताने बाने में नानाविध तन्तुओं का समावेश है। भारतीय कला के पारखी इतिहासवेत्ता को चाहिए कि जहाँ जो स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय सदृश वितान, रूप, शैली, अलंकरण, प्रभाव और अर्थ हैं उनको अलग पहचान कर उनकी व्याख्या करें।

प्राप्ति स्थान

प्राप्ति स्थान और तिथि क्रम ये दोनों कला वस्तु के अध्ययन में सहायक होते हैं। इनका आधार प्रख्यात्मक होता है और सावधानी से प्राप्ति स्थान सम्बन्धी सूचना का संग्रह करना चाहिए। अधिकांश अवशेषों और वस्तुओं के प्राप्ति स्थान विदित होते हैं। उनके द्वारा कला की वस्तुओं का सदृश सुविज्ञात हो जाता है। इसके अतिरिक्त पाषाण प्रतिमाओं और वास्तु खडों के लिए पत्थर की जाति और रङ्ग से ही उनसे सदृश का संकेत मिलता है। उदाहरण के लिए सिंधु घाटी में कीर-थर पहाड़ी की खदानों का सफेद खडिया पत्थर या मौलाभाटा काम में लाया जाता था। मौर्य कला के लिए चुनार की खदानों का हल्के गुलाबी रङ्ग का ठोस बलुआ पत्थर काम में लाया गया। मथुरा कला में मजीठी रंग का चित्तीदार बलुहा पत्थर जो सीकरी, वयाना आदि स्थानों में मिलता है प्रयुक्त किया गया। गन्धार कला में नीली झलक का सलेटी या पपडिया या परतहा तिलकुट पत्थर काम में लाया जाता था। गुप्त-काल में स्थानीय लत्छौह या मयवरी पत्थर का प्रयोग होता था। पाल युग में काले या गहरे नीले रङ्ग का नयावाल तेलिया पत्थर नीलापन, (Black Basalt) काम में लाया गया। चालुक्य कला में पीले रंग का बलुहा पत्थर काम में आता था। अमरावती और नागादिनीकुडा आदि के स्तूपों में विशेष प्रकार का श्वेत खडिया पत्थर (Limestone) काम में आता था, जिसे वहाँ की भाषा में अमृत शिला कहते हैं और जो हमारे यहाँ के सगरमर से मिलता है। इसी प्रकार उड़ीसा के मंदिरों में राजा

रानिया या मुगना (Crcrite) पत्थर, कहीं कुडथा (Granite) और कहीं दुसरिया पत्थर (Late rite) और कहीं सेल खडी या सगजराहत (Alabaster) और कहीं सगमरमर (संस्कृत मुक्ता शैल) काम में लाया गया। इस प्रकार भिन्न २ पत्थरों की चाल से कलात्मक सामग्री के स्थानीय भेदों का निर्वेक्ष मिल जाता है।

काल निर्धारण

वस्तुओं का काल निर्धारण प्रायः उत्कीर्ण लेखों के आधार पर किया जाता है। जैसे स्तूप, मंदिर, शिलापट्ट या मन्दिर का चौकी पर उत्कीर्ण लेख सम्बंधित सामग्री के काल की सूचना देता है। इस साक्षी के अभाव में शैली ही समय का संकेत बताती है। पुरातत्व की खुदाई में प्राप्त सामग्री को जैसे लेख, मुद्रा, मृत्पात्र, खिलौने को पूर्वापरीय स्तरों के आधार पर जांच कर उनका समय निश्चित करते हैं। कला सामग्री के बहिरङ्ग अध्ययन का उद्देश्य उसकी ऐतिहासिक और सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का अवधारण करना है जिसके लिए प्राप्ति-स्थान, समय और शैली इन तीनों के परिचय की आवश्यकता होती है।

अर्थ-व्यजना

कलात्मक वस्तु की बहिरंग परीक्षा हमें उस बिंदु पर ले जाती है, जहाँ उसकी अंतरंग परीक्षा वा अर्थ की व्याख्या आरम्भ होती है। प्रत्येक कला वस्तु किसी मनोगत भाव का स्थूल प्रतीक है। अतएव सभी कला पारखी की रुचि कला द्वारा भाव या अर्थ की व्यजना में है। भारतीय सौंदर्य शास्त्र के अनुसार कला और काव्य के ४ तत्त्व या अंग माने गए हैं — १ रस, २ अर्थ, ३ छन्द, और ४ शब्द (काव्य के लिए) या रूप (कला के लिए)।

रस

रस कला की आत्मा है। यह अव्यात्म गुण है जिसमें कृति का स्थायी मूल्य निहित रहता है। इसे मौलिक, आवश्यक और अनर्क्य दिव्य गुण कहना चाहिए, जो प्रत्येक सच्ची काव्य कृति या कला कृति में पाया जाता है। मधुष्य का मन भावों का समुद्र है। भावों की समष्टि से ही रस का उदय होता है। मनुष्य के मन में जो नाना भाव जन्म लेते हैं, उन्हें ही कला और काव्य द्वारा व्यक्त किया जाता है। काव्य के पंडित आलंकारिकों के अनुसार काव्य में ८ या ९ रस माने गए हैं, जिनके पृथक्-पृथक् भाव हैं। कला कृति से रसिक के मन में भावों का उद्वेग होता है। कवि और कलाकार सर्वप्रथम अपने मानस में रस या भाव विशेष की आराधना करते हैं और फिर उसे शब्द या रूप के द्वारा स्थूल या इन्द्रिय गाही माध्यम से व्यक्त करते हैं।

अर्थ

मन में रस का स्मरण होने पर कवि और कलाकार उस अर्थ या विषय को चुनते हैं जिसके द्वारा रस या भाव स्फुटित होते हैं। अर्थ का अभिप्राय वर्ण या आलेख्य गत विषय से है। भारतीय कला की अर्थ-संपत्ति के अंतर्गत नाना देव और देवियों का विस्तार है, जो विश्व की दिव्य और भौतिक शक्तियों के प्रतीक हैं। इन देव-देवियों के विषय में वेदों और पुराणों में अनेक महाख्यान हैं। उनका उद्देश्य ज्योति और तम, सत और असत, अमृत और मृत्यु के द्वन्द्व की व्याख्या करना है। प्राचीन

परिभाषा में इस द्वन्द्व को देवासुर कहा गया है, अर्थात् देवों और असुरों के शाश्वत संग्राम की परि-
कल्पना से संग्राम इतिहास की काल बिजडित घटनाएँ नहीं। किंतु दिव्य भावों की नित्य लीलाएँ हैं, जो
देश और काल में सदा और सर्वत्र घटित होती हैं। बुद्ध, महावीर आदि महापुरुष और इन्द्र, शिव,
विष्णुकुमार आदि देव प्रकाश और सत्य के प्रतीक हैं। इनके विपरीत वृत्त, मार महिष, त्रिपुरासुर और
तारकासुर असत या अन्धकार के प्रतीक हैं। अर्थ ही कला का सच्चा चञ्चल है। प्रत्येक कला की कृति
के ललाट पर उसकी अर्थ लिपि अंकित रहती है। उसे उसी प्रकार पढ़ना चाहिए जिस प्रकार की अर्थ-
वृत्ता के लिए उसके निर्माताओं ने उसे लिखा था। भारतीय कला के सांस्कृतिक उद्देश्य के ज्ञान के
लिए उसके अर्थ का परिचय का ज्ञान अत्यावश्यक है। अर्थ की जिज्ञासा हमें कला के प्रतीकात्मक स्वरूप
के समीप ले जाती है। जैसे चक्रपूर्ण घट, स्वास्तिक, पद्म, श्री लक्ष्मी, अष्ट भगल अथवा अष्टोत्तर गत
भगल चिह्न एवं गरुड नाग, यक्ष आदि कला के प्रतीकों द्वारा अर्थ की प्रतीक कला मग्वन्धी अध्ययन का
समीचीन क्षेत्र है।

द्वन्द्व

पुराणों में कहा है कि यह विश्व की रचना द्वन्द्व सृष्टि है। इसके मूल में एक विराट द्वन्द्व
ताल, लय, या मात्रा है। उसी द्वन्द्व से सौन्दर्य तत्व के लिए आवश्यक सामन्जस्य और सपुञ्जन एव
सन्तुलन एव समिति का निर्धारण किया जाता है। अतएव भारतीय कला की आवश्यक अंग ताल माग
है। विश्व की प्रतीक वस्तु प्रमाण सुनियत है। वही कलाकार के लिए प्रमाण या नमूना बनती है। जिसे
वह ध्यान की शक्ति से चित्त में उतारता है और फिर वह अंकन लेखन या वर्णन में लाता है।

रूप या शब्द

कला का चौथा अंग भाव को भौतिक धरातल पर लाना है। इसे काव्य के लिए शब्द और
कला के लिए रूप कहते हैं। शिल्प, चित्र, वास्तु को व्यक्त करने के माध्यम अलग हैं, किंतु वे नव भावों
के भूत रूप हैं। उनकी भाषा प्रत्यक्ष होती है, और वे इंद्रियों के माध्यम से भव पर प्रभाव डालते हैं।
कला के इस तत्व चतुष्टय के सम्बन्ध में गोस्वामी जी का अर्थ सधानान् वर्णानाम् रमानम् द्वन्द्वसामपि
यह स्मरणीय है।

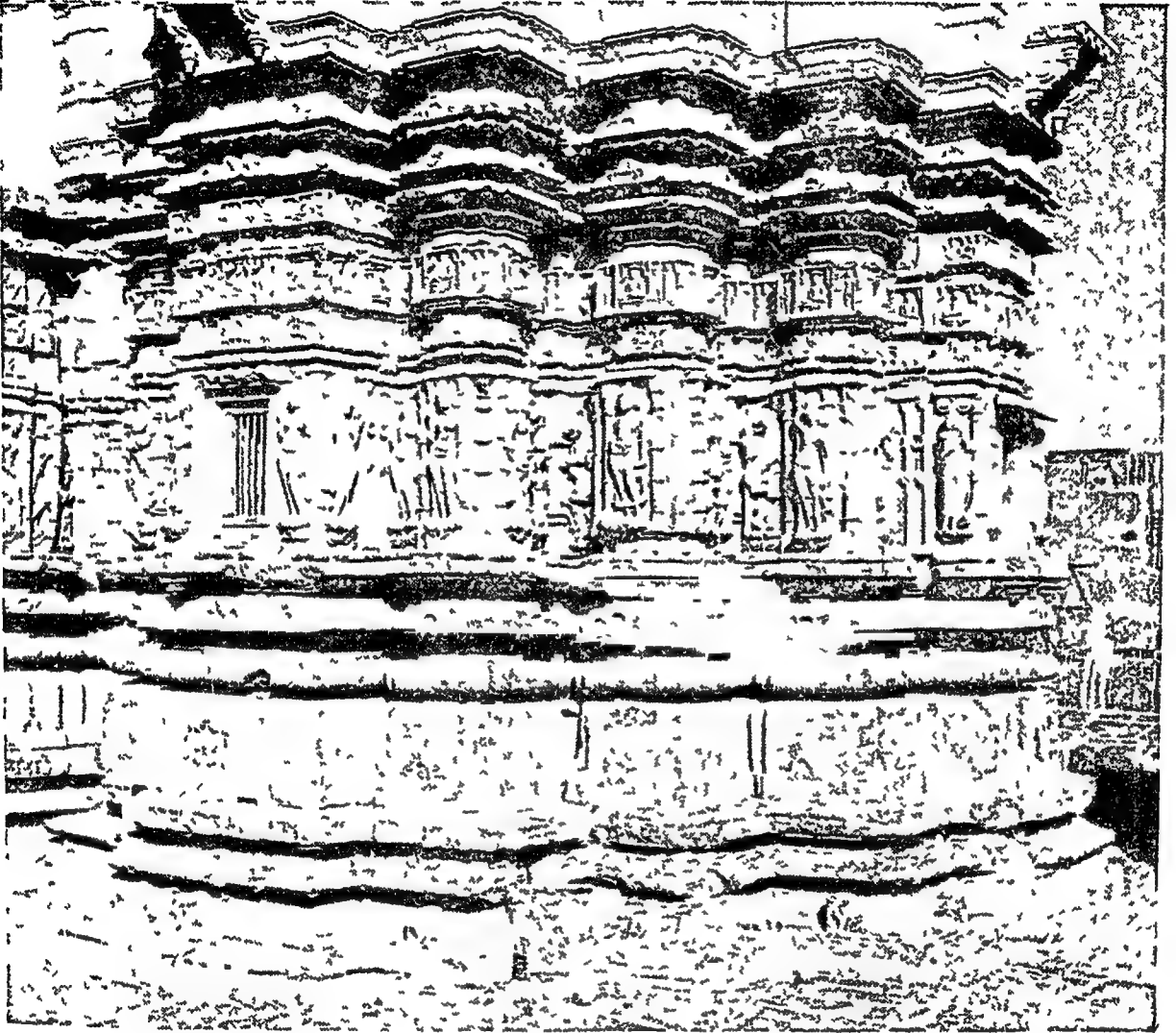
चित्त का महत्त्व

मनोभाव और कला के बाह्य रूप इन दोनों को जोड़ने वाला माध्यम कला है। मन के भाव
को अधिकतम सौन्दर्य के साथ मूर्त रूप में प्रकट करना ही कला है। कला के द्वारा मनोभावों की छाप
भौतिक पदार्थों पर अंकित की जाती है। इसी विशेषता के कारण कला मानवीय हृदय के इननों निकट
होती है। जो कुछ मन में है वह कला में आता है किंतु सर्वानिगाही सौन्दर्य गुण के साथ जैसे मधुर
मंगीत से श्रोत्र वैसे ही रूप से नेत्र तृप्त होते हैं और वे भाव हृदय में गूँच कर विचित्र प्रकार के मूढम
रस को उत्पन्न करते हैं। सच्चा कला पारंगत नसिक, नहृदय या विचक्षण कला के सौन्दर्य का देन नक
समुत्पन्न करता है और उसके अमृत आनन्द का पान करता रहता है। इन प्रकार कला की सौन्दर्य में
मुग्ध हो जाने की जो मानसी शक्ति है उसे ही मंत्र्य कहते हैं।

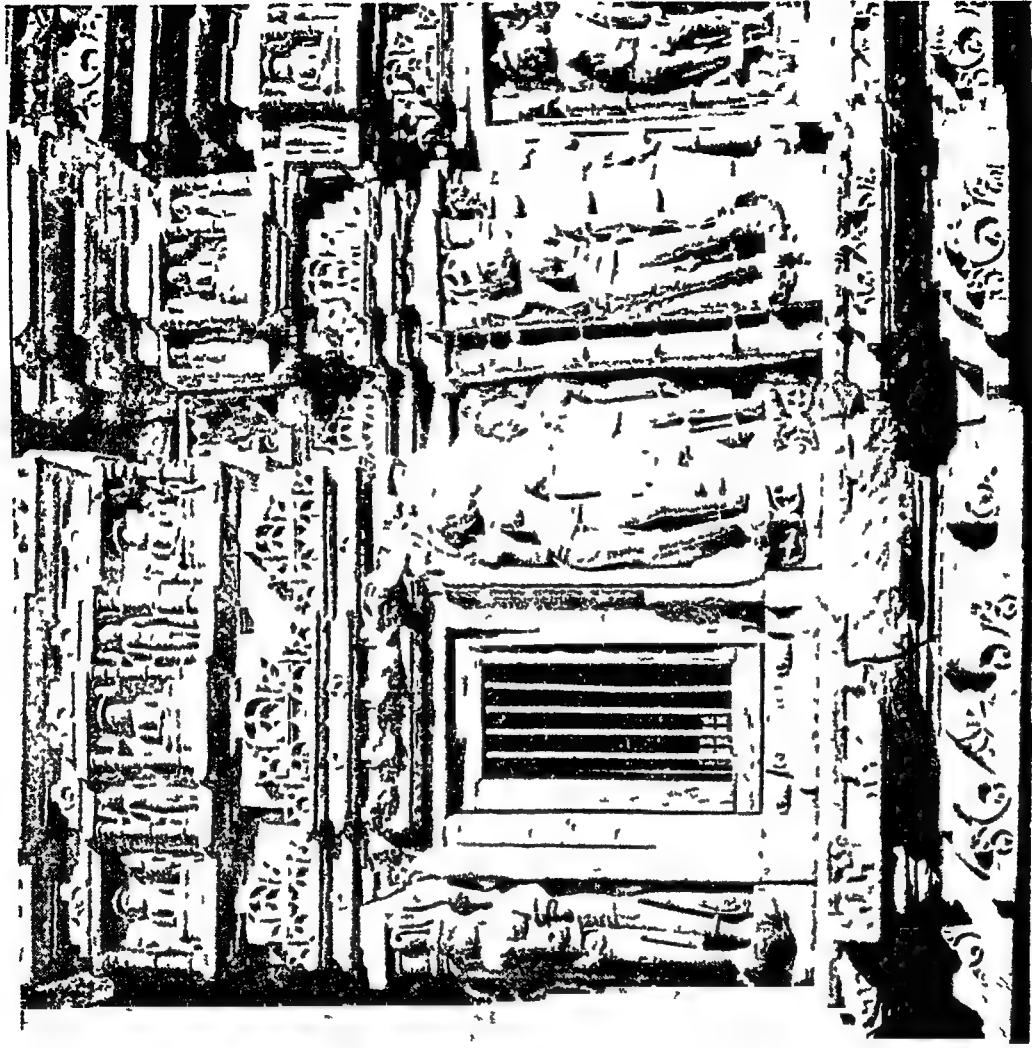
सच्ची कला के एक शाश्वत रूप सत्र है। उसका सौन्दर्य छीजता नहीं। उसके लावण्य की ध्वनि फिर २ कर मन में आती है। समस्त कला मानसी शिल्प है, किंतु वह देव शिल्प की अनुकृति है। कलाकार के हृदय में जो देवी प्रेरणा आती है वही शब्द और रूप एवं अर्थ को दिव्य सौन्दर्य से प्लावित कर देती है।

अलंकरण

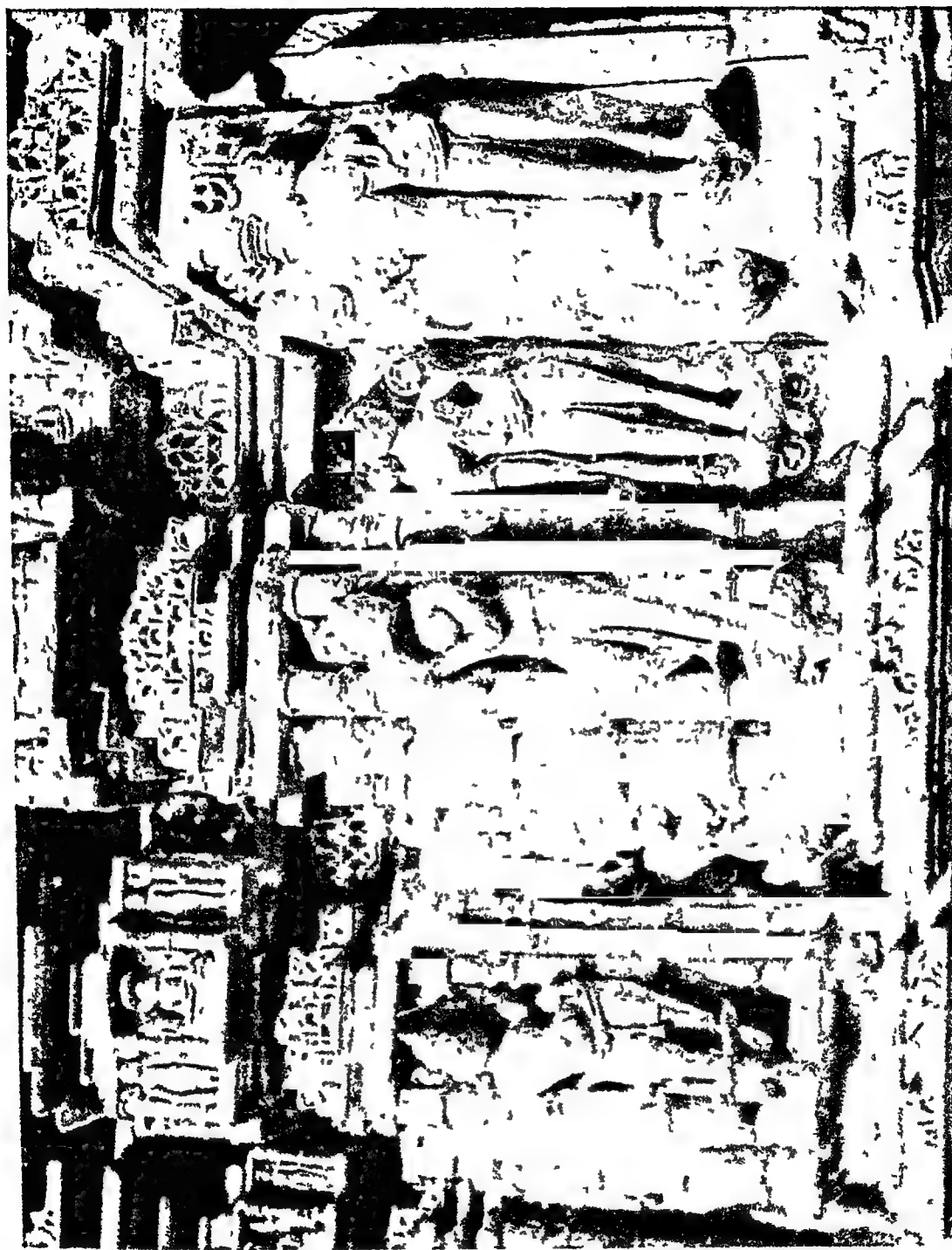
भारतीय कला अलंकरण प्रधान है। आरम्भ से ही कलाकारों ने अपनी कृतियों का अनेक भाति अलंकरणों से सज्जित करने में रुचि ली। अलंकरण साज-सज्जा के अभिप्राय तीन प्रकार के हैं—१, रेखाकृति (प्रधान), २—पत्तवल्लरी प्रधान, और ३—ईहामृग या कल्पना प्रसूत पशु-पक्षियों की आकृतियाँ इन अभिप्रायों के मूल रूप प्राकृतिक जगत से लिए गए हैं किंतु कलाकारों ने अपनी कल्पना के बल पर उन्हें अनेक रूपों में विकसित किया है। कही गौण आकृति के रूप में, कही मूल अर्चा या प्रतिभा को चारों ओर से मुमज्जित करने के लिए, कही रिक्त स्थान को रूपाकृति से भर देने के लिए अलंकरणों का विधान किया गया है जिनका उद्देश्य कला में सौन्दर्य की अभिवृद्धि है। किंतु शोभा के अतिरिक्त अभिप्रायों के दो उद्देश्य और थे, एक तो आरक्षा के या मंगल के लिए—दूसरे विशेष अर्थों की अभिव्यक्ति के लिए इन अलंकरणों को भारतीय परीभाषा में मांगल्य चिन्ह कहा गया है और उनकी रचना का द्विविध उद्देश्य माना है—शोभनार्थ एवं आरक्षार्थ। शोभा या सौन्दर्य का उद्देश्य तो स्पष्ट ही है। आरक्षा का तात्पर्य है अमंगल या अशुभ से मुक्ति। भारतीय सौन्दर्य शास्त्र के अनुसार शून्य या रिक्त स्थान से असुरों का वासा हो जाता है किंतु यदि वृहादिक आवास या देव गृह में मांगलिक चिन्ह लिखे जाय तो दवीश्री और रक्षा स्थान में अवतीर्ण होती है। स्वस्तिक पूर्ण घट या कमल का फुल्ला (पद्मक) को जब हम देखते हैं तो उनसे नाना प्रकार के मांगलिक अर्थ मन में भर जाते हैं। इस प्रकार के मांगलिक चिन्ह अनेक हैं वे सब भगवान की विभूतियों के कलात्मक रूप हैं। उनमें से इच्छा अनुसार एक या अनेक का वरण किया जा सकता है। उदाहरण के लिए एक गज चिन्ह इन्द्र के श्वेत ऐरावत के द्योतक है, अश्व उच्चैश्रवा अश्व का प्रतीक है जो समुद्र मथने से उत्पन्न हुआ था और स्वर्ग लोक का मांगलिक पशु है। सूर्य ही तो वह विराट् अश्व है जो काल या सवत्सर के रूप में सबके जीवन में प्रविष्ट है। जब हम गौ का अलंकरण उत्कीर्ण करते हैं तो उस देव अदिति सप्तक देव माना के दर्शन करते हैं जिसे वेदों में गौ कहा गया है। ऐसे ही नर रूप में गौ बहवृषभ है जो इन्द्र या रुद्र का रूप है। इस प्रकार भारतीय कला के सुन्दर अभिप्राय धर्म और संस्कृति की पृष्ठभूमि में सार्थक हैं। गुप्त युग में लता की सरल और पेचीदी आकृतियाँ बनाने की बहुत प्रथा थी। उनके कई अच्छे नमूने घमेख स्तूप के आच्छादन शिला पट्टों पर सुरक्षित हैं। एक मूल से उठ कर लताओं के प्रतान पेचक बनाते हुए कहीं से कहीं जा मिलते हैं। एवं वल्लरियों का वह विखरा हुआ किंतु सज्जित रूप नेत्रों को अत्यन्त प्रिय लगता है। उनसे कला को नयी रमणीयता प्राप्त होती है। इस प्रकार की पत्र रचना से उत्कीर्ण एक शिलापट्ट का भी बहुत महत्व सम्भना चाहिए। इसका मूल भाव यही था कि प्रकृति की जो विराट् प्राणात्मक रचना पद्धति है उसी के अङ्ग-प्रत्यङ्ग पशु-पक्षी, वृक्ष और फल फूल यक्ष, वामन, कुम्भक, मनुपादि हैं। सच्चा मनुष्य जीवन वही है जो इन सब में रुचि लेना है। वाराणसी ने लिखा है कि रानी विलामवती के प्रसूति ग्रह की भित्तियों को पत्र लताओं की मांगलिक आकृतियों में भर दिया गया था जिन पर दृष्टि डालने से रानी के नेत्रों को सुख



The Mūlaprāsāda (fig 1) pp 231



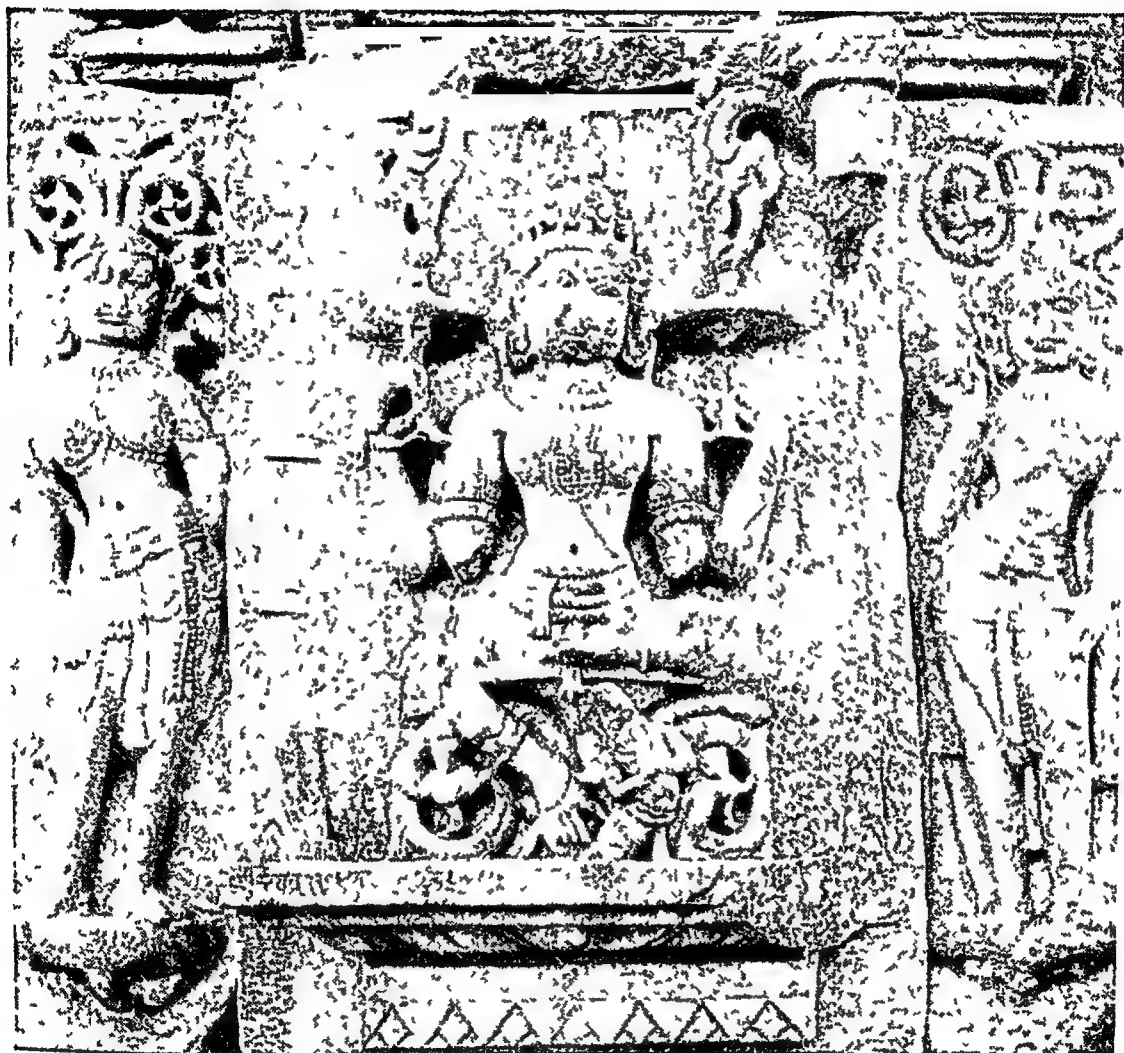
The Mūlaprāsāda—South wall (fig 2) pp 231



The Mulaprāsāda—South West part of the wall (fig. 3) pp 231



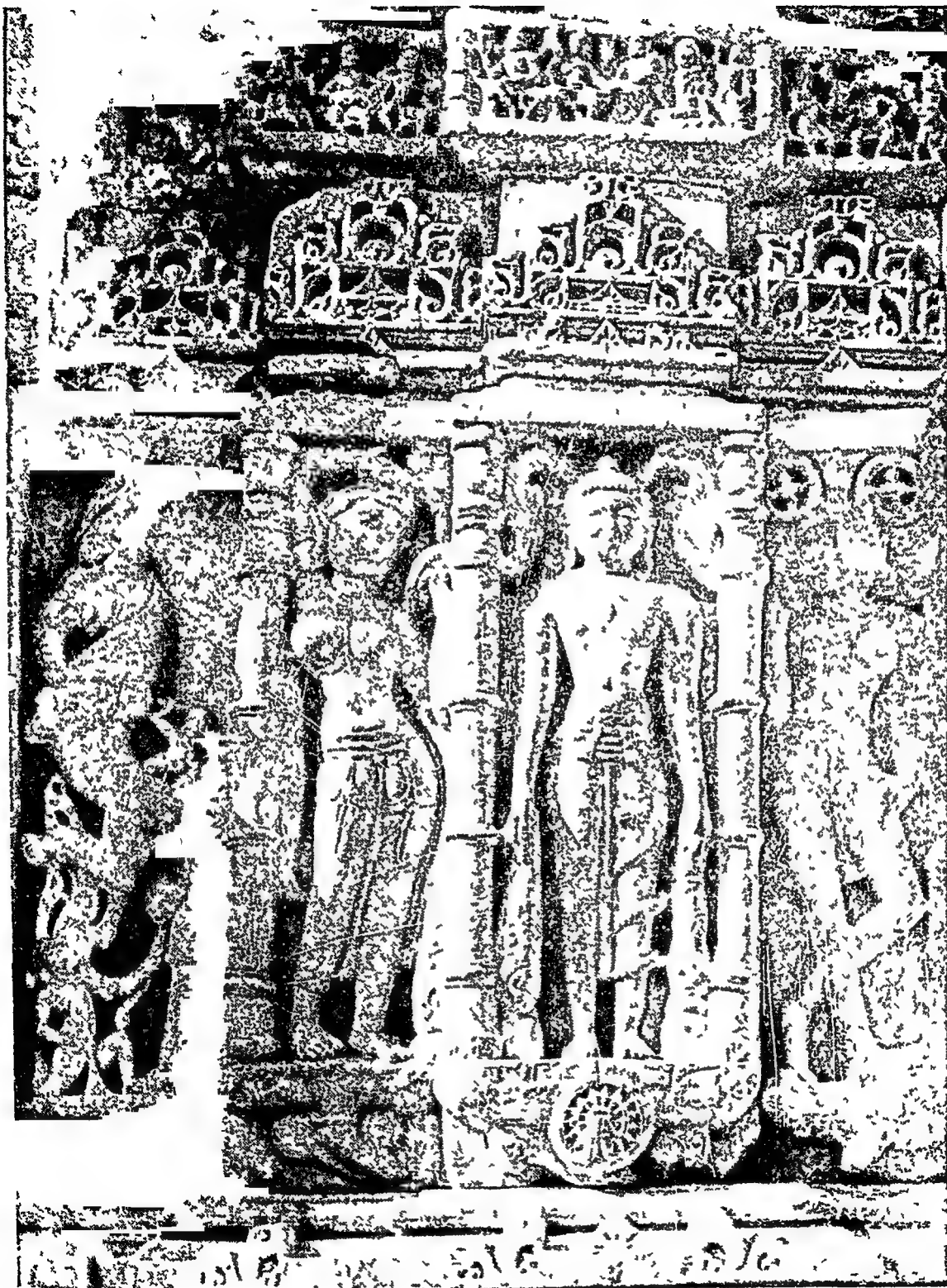
Saraswatī, western Bhādrā Gūḍhamandapa (fig 4) pp. 231



Cakreśvari—east Bhadra S1106 (fig 5) pp 231



Jivantswāmī Mahāvīra, front karna, west Gūḍhamāṇḍapa (fig. 6) pp 231



Standing Kāyotsarga, Jina front karna east
Gūḍhaṃaṇḍapa (fig. 7) pp. 231



Devakulikas around the Rangamandapa (fig 8) pp. 232

मिलता था और जिनके द्वारा आसुरीशून्यता से उसकी रक्षा होती थी। गुप्तकालीन कला शिल्प, चित्र और स्थापत्य इस प्रकार के अलकरणों से बहुत भरी हुई है। कुपाण काल की कला ईहामृग या विकृता-कृति पशुओं से भरी हुई है क्योंकि इस प्रकार के ऐंठे गेठे शरीर वाले पशुओं में शको को स्वयं बहुत रुची थी।

सांस्कृतिक जीवन

भारतीय कला की एक विशेषता उसमें अंकित सांस्कृतिक जीवन की सामग्री है। राजा और दोनों के जीवन का ही खुल कर चित्रण किया गया है। कला मानो साहित्यिक वर्णनों की व्याख्या प्रस्तुत करती है। कोई चाहे तो कला की सामग्री से ही भारतीय जीवन और रहन-सहन का इतिहास लिख सकता है। भारतीय वेश-भूषा, केश विन्यास, आभूषण, शयनासन, आदि की सामग्री चित्र शिल्प आदि में मिलती है। छोटी मिट्टी की मूर्तियाँ भी इस विषय में सहायक हैं। उनमें तो सामान्य जनता को भी स्थान मिला है। भरहुत, साची, अमरावती नागार्जुनी कुंडा आदि के महान् स्तूपों पर मानो जनता के जीवन की शत साहस्ररी संहिता ही मानो लिखी हुई है। भारतीय कला सदा जीवन को साथ ले कर चली है। अतएव उसमें सम सामयिक जन जीवन का प्रतिबिम्ब पाया जाता है।

धार्मिक जीवन

देश में समय-समय पर जो महान् धार्मिक आंदोलन हुए हैं और जिन्होंने लोक जीवन पर गहरा प्रभाव डाला है उनसे भी कला को प्रेरणा मिली और उनकी कथा कला के मूर्त रूपों में सुरक्षित हुई है। उस विषय में कला की सामग्री कही तो साहित्य से भी अधिक सहायक है। यक्षों और नागों का बहुत अच्छा परिचय भरहुत, साची और मथुरा की कला में मिलता है। इसी प्रकार उत्तर कुरु के विषय में जो लोक विश्वास था उसका भी उत्साहपूर्ण अंकन भाजा, भरहुत, साची आदि में हुआ है। मिथुन, कल्पवृक्ष, कल्पलता आदि अलकरण उसी से सम्बन्धित हैं जिनका वर्णन जातक, रामायण, महाभारत आदि में पाया है। दुकूल वस्त्र, पनसाकृति पात्रों में भरा हुआ उत्तम मधु, आम्राकृति पात्रों में भरा हुआ लाक्षा रस, सिर, कान, ग्रीवा, बाहु और पैरों के आभूषण एव, स्त्री पुरुषों की मिथुन मूर्तियाँ—सबका जन्म कल्प वृक्ष और कल्प लताओं से दिखाया गया है। वस्तुतः प्रत्येक व्यक्ति का समस्त जीवन ही एक कल्प वृक्ष है जिसकी छाया में वह अपनी इच्छा के अनुसार फूलता फलता है। प्रत्येक का मन ही महान् कल्प वृक्ष है, कल्पना या सकल्प जिसका सुन्दर रस है।

कला के प्रतीकात्मक विषय

भारतीय कला के जो वर्ण्य विषय हैं वस्तुतः उनका महत्व सबसे अधिक है। उनमें भारतीय जीवन और विचारों की व्याख्या ही मिलती है। भारतीय जीवन की पूरी छाप कला पर पड़ी है। इसकी एक विशेषता तो यह थी कि सामान्य जनता के धार्मिक विश्वास कला में बुद्ध, महावीर, शिव और विष्णु के उच्चतर धर्मों के साथ मिलकर परिग्रहीत हुए हैं। कोई भी धर्म जनता के विश्वासों से इतना ऊपर नहीं उठ गया कि उनमें आकाश पाताल का अन्तर हो जाय और वे एक दूसरे से अलग जा पड़े। भारतीय धर्म की पूरी बारहखड़ी में एक ओर बुद्ध, रुद्रशिव या नारायण विष्णु का तत्त्वज्ञान भी है और दूसरी ओर उन अनेक देवताओं की पूजा मान्यता भी है जो माताभूमि से सम्बन्धित थे और भय, व्रत या यात्रा

कहे गए हैं, जैसे यवखभह, नागमह यूकमह, नदीमह, सागरमय, धनुर्मह चन्दमह, सुरुज मह, इन्द्रमह, खन्दमह (स्कन्द) रुद्रमह, स्वखमह, चेतीयमह, आदि । देवपूजा के ये प्रकार जैसे लोक में थे वैसे ही कला में भी अपनाए गए । इस प्रकार महाजन और सामान्य जन दोनों की धार्मिक मान्यताओं का समादर भारतीय कलाओं में हुआ ।

बुद्ध

ऐतिहासिक गौतम बुद्ध का जीवन जैसा भी तथ्यात्मक रहा हो कला में लोकोत्तर बुद्ध का जीवन ही लिया गया है और उसका धनिष्ठ सम्बन्ध उन प्रतीकों से था जो मानवीय अर्थों से ऊपर दिव्य अर्थों की ओर संकेत करते हैं । उदाहरण के लिये तुलित स्वर्ग से बुद्ध की अवक्रान्ति, श्वेन हस्ती के रूप में माया देवी को स्वप्न और गर्भ प्रवेश । माता की कुक्षि से तिरश्चीर्ण जन्म, सप्त पद, नन्दोपनन्द नागों द्वारा प्रथम स्नान, चतुर्महारादिक देवों द्वारा चार पातों को लेकर बुद्ध का एक पात्र बनाना, अग्नि और जल सम्बन्धी प्रतिहार्य या चमत्कार का प्रदर्शन, नल गिरि नामक मत्त हस्ती का दमन, सहस्र बुद्धात्मक रूप का प्रदर्शन त्रिपरिवर्त, द्वादशाकार धार्म्य धर्मचक्र का प्रवर्तन, सहस्रत्रिंश देवों के स्वर्ग में माता को धर्मोपदेश, और सोने, चादी और तांबे की सीढियों से पुन पृथ्वी पर आना इत्यादि ये कला के अकन बुद्ध के स्वरूप के विषय में प्रतीकात्मक कल्पना प्रस्तुत करते हैं जिसका सम्बन्ध ऐतिहासिक बुद्ध से न हो कर लोकोत्तर अर्थात् बुद्ध के दिव्य स्वरूप से है ।

शिव

सिंधुघाटी से लेकर ऐतिहासिक युगों तक लिंग विग्रह या पुरुष विग्रह के रूप में शिव का अकन पाया जाता है । इन दोनों का विशेष अर्थ भारतीय धर्म और तत्त्वज्ञान के साथ जुड़ा हुआ है । एक ओर लोक वार्त्ता में प्रचलित शिव के स्वरूपों को ग्रहण किया गया किन्तु दूसरी ओर उनके साथ नये-नये अर्थों को जोड़कर उन्हें धर्म और दर्शन के क्षेत्र में नयी प्रतिष्ठा दी गई । तत्व का चिन्तन करने वाले आचार्य और कलाकार, दोनों ने प्रति पूर्वक समान उद्देश्य की पूर्ति की । उदाहरण के लिए कला में शिव के निम्नलिखित रूप मिलते हैं—पशुपति, अर्धनारीश्वर, नटराज कामान्तक, गंगाधर, हरिहर, यमान्तक, चन्द्रशेखर, योगेश्वर, नन्दीश्वर, उमामहेश्वर, ज्योतिर्लिंग, रावणानुग्रह पञ्चब्रह्म, दक्षिणामूर्ति, अष्टमूर्ति, एकादशरुद्र, मृग-व्याघ्र, मृत्युञ्जय आदि । कला के इन रूपों की व्याख्या भारतीय धर्म तत्व में प्राप्त होती है और यदि ठीक प्रकार से देखा जाय तो कला और धर्म का एक ही स्रोत जान पड़ता है ।

देव

भारतीय कला देवतत्त्व के चरणों में एक समर्पण है । मूर्ति, स्तूप एवं प्रासाद देवग्रह में सर्वत्र देवता निवास करते हैं । स्तूप एवं मूर्ति का ऊपरी भाग ये तीनों देवसदन हैं । मूर्तियों में भेद होने पर भी अर्थ एक ही है । एक ही देवतत्व अनेक देव और सिद्ध योनियों के रूप में प्रकट होना है । गन्धर्व, अप्सरा कुम्भाण्ड, नाग, यक्ष, नदी देवता सिद्ध विद्याधर आदि जितने जंतर देवता हैं सब एक ही महादेव के विभिन्न रूप हैं ।

रूप और अर्थ की एकता

भारतीय कला के अध्ययन के कई दृष्टिकोण हो सकते हैं, जैसे पुरातत्त्व गत सन्दर्भ का

निश्चय, निर्माण की विधि, शैली, तिथिक्रम, सांस्कृतिक पृष्ठभूमि, और सर्वोपरि उस कला वस्तु का प्रतीकात्मक अर्थ जैसे प्लेटो के सौन्दर्यतत्त्व में, वैसे ही भारतीय सौन्दर्यतत्त्व में भी कला का सर्वोपरि महत्व है। बाह्य रूप का भी निजी महत्व है किन्तु वह भावों की अभिव्यक्ति का साधन मात्र है। रूप को शरीर कहा जाय अर्थ कला का प्राण है। कालिदास ने शब्द या रूप को जगन्माता और अर्थ को जगत्पिता कह कर कला की सर्वाधिक अभ्यर्थना की है—

वागर्थावित सम्पूतौ । वागर्थप्रतिपत्तये जगत् पितरौ वन्दे पार्वती परमेश्वरौ ।

जो जगत् के माता पिता हैं वे ही कला के अर्थ और रूप के जनक जननी हैं। अर्थ अमूर्त लोक का और रूप मर्त्य जगत् का प्रतिनिधि है। दोनों ही भगवान् विष्णु के दो रूप हैं। एक परम रूप और दूसरे को विश्व रूप कहा गया है। (विष्णु पुराण ६।७।५४) समस्त विश्व के नाना पदार्थों के मूल में अर्थतत्त्व ही नियामक है जिसे भावना कहते हैं अर्थात् मनुष्यों के हृदय में जो मनोभाव रहते हैं वे ही कला और साहित्य में मूर्त होते हैं। यह भावना तीन प्रकार की होती है—

(१) ब्रह्म भावना—जिसका तात्पर्य है विश्वात्मक परम एक और अभिन्न मनोभाव जो ब्रह्म के समान निरपेक्ष और सर्वोपरि है। वही तो सब रसों और मनोभावों का मूल स्रोत है।

(२) कर्मभावना—उच्चतम देवों से लेकर मनुष्य एवं इतर प्राणियों तक के जो प्राकृत मनोभाव हैं वे इसके अतर्गत आते हैं।

उभय भावना .—

इसमें विश्वात्मक ब्रह्म तत्त्व और मानुषी कर्म इन दोनों का संयोग आवश्यक है। केवल कर्मभावना पर्याप्त नहीं है। यदि कला की सीमा वही तक हो तो कला का स्रोत सूख जायेगा। और वह चित्रों के समाजन निर्जीव ठठरी रह जायेगी। कला प्राणवन्त तभी बनती है जब उसके रूपात्मक पार्थिव शरीर में भावात्मक देवाश प्रवेश करता है। कलात्मक रूप में भावात्मक देव की प्रतिष्ठा ही कला की सच्ची प्राण प्रतिष्ठा है। मानुषी कर्म के साथ ब्रह्म ज्ञान के सम्मिलन से ही राम, कृष्ण, बुद्ध, महावीर, बनते हैं जो कला के सच्चे आराध्य हैं।

कला के रूपों के मूल में छिपे हुए सूक्ष्म अर्थ का परिचय प्राप्त करने से कला की सौन्दर्यानुभूति पूर्ण और गम्भीर बनती है यही भारतीय मत है। अर्थात्म के बिना केवल सौन्दर्य या चारुतत्त्व सौभाग्य विहीन है। उस अवस्था में कला की स्थिति उस स्त्री के समान है जो अपना पति न पा सकी हो। केवल रूप को कवि ने निन्दित कहा है किन्तु अर्थात्म अर्थ के साथ वही पूजनीय बन जाता है जैसे विश्वरूपों के भीतर जो भगवान् का अर्थात्म रूप है उसीके ध्यान से आत्मशुद्धि होती है। जैसे अग्नि घर में प्रविष्ट होकर उसे दग्ध कर देता है वैसे ही कला के आधार से चित्त में जो भाव अनुप्राणित या प्रेरित होते हैं उनसे मन का मैल हट जाता है—

तद् रूप विश्वरूपस्य तस्य योग युजानृप, चिन्त्यमात्य विशुद्धयर्थं सर्वं किल्बिष नाशनम् ।

यथाग्नि रुद्धत शिख कक्षदहति सानिल, तथा चितस्थितो विष्णु योगिना सर्वं किल्बिषम् ॥

(विष्णु पुराण ६।७।७३-७४)

कला कार और रसिक दोनों केवल ध्यान और मगन की शक्ति से ही कला की चारुता का पूरा फल प्राप्त कर सकते हैं। प्रत्येक मूर्ति का आदि अन्त धार्मिक या आध्यात्मिक अभिव्यक्ति में है अर्थात् वह देवतत्त्व की प्रतीक मात्र है। ●

भारतीय मूर्तिकला में त्रिविक्रम

यस्योरुषु त्रिषु विक्रमणेष्वधिक्षयन्ति भुवनानि विश्वा ।
य इद दीर्घं प्रयत सधस्थमेको विममे त्रिभिरित्पदेभि ॥
यस्य त्री पूर्णा मधुना पदान्यक्षीयमाणा स्वधया मदन्ति ।
य उ त्रिधातु पृथ्वीमुत दामेको दाधार भुवनानि विश्वा ॥

ऋग्वेद, १ १५४, २-४

बालिणो बाभ्राबन्धे चोज्जणिउ पञ्जडतो ।
सुरसस्थ कभ्राणन्दो वामन रूवो हरि ज अइ ॥

गाथा सप्तशती, ६

सृष्टि, पालन और सहार प्राणि-जगत् के आधारभूत तत्त्व है। हिन्दु धर्म में त्रिदेवो की कल्पना इन्ही तत्त्वो पर आधारित है। ब्रह्मा सृष्टि के, विष्णु पालन के तथा महेश अथवा रुद्र सहार के देवता है।^१ किन्तु वास्तव में जिस अभूतपूर्व देव की 'ब्रह्मा, विष्णु, शिव' रूप शक्तिया है, वह भगवान् विष्णु का परम पद है

शक्त्यो यस्य देवस्य ब्रह्मविष्णु—शिवस्मिका ।
भवन्त्यभूतपूर्वस्य तद् विष्णोः परमपदम् ॥

विष्णु पुराण, १, ६, ५६

ब्रह्मा की पूजा प्रारम्भिक काल में विशेष प्रचलित थी, किन्तु आगे चलकर यह समाप्त-प्राय हो गई।^२ विष्णु और शिव की पूजा सम्पूर्ण भारत में अब भी होती है। विष्णु के दशावतार तो सर्वत्र

१. ब्रह्मत्वे सृजते विश्व स्थितौ पालयते पुन ।
रुद्र रूपाय कल्पान्ते नमस्तुभ्य त्रिमूर्तये ॥

विष्णु पुराण, १, १६, ६६

२. ब्रह्मा का प्राचीन एव प्रसिद्ध मन्दिर पुष्कर (अजमेर) तीर्थ में है। वहाँ अब भी उनके सम्मान में प्रतिवर्ष कार्तिक पूर्णिमा पर एक विशाल मेला लगता है। ब्रह्मा के प्राचीन मन्दिर एव मूर्तियों के लिए देखें बडोदा म्यूजियम की पत्रिका, ५, १६ ४७-८, पृ० ११-२१; महुभारती, पिलानी, जनवरी, १९५५, पृ० ८५, ८६ ।

प्रसिद्ध है ।^३ भगवान् विष्णु के पाचवे अर्थात् वामन अवतार की कथा का विस्तृत वर्णन वामन,^४ भागवत, ब्रह्म, पद्म, स्कन्द, तथा हरिवंश आदि पुराणों में मिलता है ।

पुराणों की इन कथाओं के अनुसार भक्त प्रह्लाद के पौत्र तथा विरोचन के पुत्र राजा वलि ने देवताओं के राजा इन्द्र को परास्त कर राज्य से खदेड़ दिया । इससे दुःखी होकर इन्द्र की माना अदिति ने विष्णु से प्रार्थना की, कि वही स्वयं उनके पुत्र के रूप में जन्म लेकर वलि का दमन करे और स्वर्ग का ऐश्वर्यशाली साम्राज्य इन्द्र को दिलवाए । विष्णु ने अदिति की प्रार्थना स्वीकार की और उसके पुत्र के रूप में जन्म लिया ।

एक समय जब वलि यज्ञ करा रहा था, विष्णु उसके ऐश्वर्य की समाप्ति के लिए कपट से बीने (वामन) ब्रह्मचारी का रूप धारण कर उसकी यज्ञशाला में जा पहुँचे

विधाय मूर्ति कपटेन वामनो,

स्वयं बलिध्वसि विडम्बनीभयम् ।

नैषध चरित, १ १२४

असुरों के गुरु शुक्राचार्य को अपनी ज्ञान शक्ति से विदित हो गया कि यह वामन 'हरि' के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं है । अतः उन्होंने वलि को सलाह दी कि वह किसी भी प्रकार का दान वामन को न दे । शुक्राचार्य ने कहा, "हे विरोचन के पुत्र (वलि), यह स्वयं भगवान् विष्णु हैं जिसने देवताओं के कार्य की सिद्धि के लिए कश्यप और अदिति से जन्म लिया है । अनर्थ को बिना ध्यान में रखे हुए जो तुमने इसे दान देने की प्रतिज्ञा की है, वह राक्षसों के लिए ठीक नहीं है । यह बहुत बुरा हुआ कि कपट से बटु का रूप धारण करने वाला विष्णु तेरा स्थान, ऐश्वर्य, लक्ष्मी, तेज, यश और विद्या को छीनकर इन्द्र को देगा । सम्पूर्ण विश्व को व्याप्त करने वाला शरीर बनाकर यह तीन चरणों में सब लोको का लघन करेगा । विष्णु को सर्वस्व देकर हे मूर्ख, तू कैसे कार्य चलाएगा ? यह पृथ्वी को एक पग से, दूसरे से स्वर्ग और आकाश को अपने महान् शरीर से लघन करेगा, तो तीसरे पग के लिए स्थान ही कहा होगा ?"^५

३ भगवान् किस उद्देश्य से अवतार लेते हैं, इसका उत्तर स्वयं कृष्ण ने गीता में दिया है
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥

श्रीमद्भगवद् गीता, ४, ८ ।

४ वामन की जन्म कथा के विस्तृत विवरण हेतु देखें, वामन पुराण, अध्याय ३१ ।

५. एष वैरोचने साक्षाद् भगवान् विष्णुरव्ययः ।
कश्यपाददितेर्जातो देवानां कार्यनाथकः ॥
प्रतिश्रुत त्वर्यतस्मै यदनर्थमजानता ।
न साधु मन्ये वैत्यानां महानुपगतोऽनयः ॥
एष ते स्थानमैश्वर्यं श्रिय तेजो यश श्रुतम् ।
दास्यत्याच्छिद्य शत्राय मायामाणवको हरिः ॥

त्रिविक्रमेरिमाँल्लोकान् विश्वकायः क्रमिष्यति ।
सर्वस्व विश्णवे दत्त्वा मूढ वर्तिष्य से कथम् ॥
क्रमतो गाँ पदैकेन द्वितीयेन दिवं विभो ।
रव च कायेन महता तार्तीयस्य कुतो गतिः ॥

भागवत पुराण, ८, १६, ३०-३४ ।

इस सलाह के अनुसार कार्य न करने पर शुक्राचार्य ने क्रोधवश सत्य-प्रतिज्ञ बलि को शाप भी दिया

एवमभद्रित शिष्यमनादेशकर गुरु ।

शशाप दैवप्रहित सत्यमन्ध मनस्विनम् ॥

भागवत पुराण, ८, २०, १४ ।

परन्तु बलि अपने विचार पर दृढ़ रहा । उसने कहा कि यज्ञ के समय यदि कोई उसका सिर भी दान में मागे तो देने में उसे लेशमात्र हिचकचाहट न होगी । गोविन्द दान मागे तो इससे बढ़कर बात बया होगी ? मैंने तो अन्य (सामान्य) याचको को भी मागने पर ना नहीं की है

यज्ञेऽस्मिन्यदि यज्ञेशो याचते मां जनार्दन ।

निजमूर्ध्निमप्यस्मै दास्याम्येवाविचारितम् ॥

स मे वक्ष्यति देहीति गोविन्द किमतो धिक्म् ।

नास्तीर्ति यन्मया नोक्तमन्येषामपि याचताम् ॥

वामन पुराण, ३१, २३-२४

इस दान की महत्ता को भी स्पष्ट रूप में प्रकट करते हुए राजा ने कहा, 'यदि दान रूरी इस श्रेष्ठ बीज को नारायण के हाथों में वो दिया जाये तो उससे सहस्रगुनी फल-निष्पत्ति होगी

एतद्बीजद्वर दान बीज पतति देद् गुरो ।

जनार्दने महापात्रे किं न प्राप्त स्ततो मया ॥

वामन पुराण, ३१. ३० ।

अतः बलि ने उनका स्वागत किया और उनसे यज्ञ में दान स्वरा मनचाही वस्तु मागने को कहा । परन्तु वामन ने अत्यन्त चातुर्य से तीन पग थोड़ी सी भूमि की याचना की और शेष सब स्वर्ण, धन तथा रत्नादि याचको को देने की सलाह दी

तस्मात्त्वत्तो महीमीषद् वृणोह वरद्वर्षभात् ।

पदानि त्रीणि दैत्येन्द्र सम्मितानि पशुमपि ॥

भागवत पुराण, ८, १६, १६

ममाग्निशरणार्थाय देहि राजन् पदत्रयम् ।

सुवर्णप्रामरत्नादि तदर्थिभ्यः प्रदीयताम् ॥

वामन पुराण, ३३, ४६

दान की पूर्ति के हेतु जैसे ही बलि ने कमण्डलु से सकल जल वामन के हाथ पर डाला, वैसे ही वामन ने विराट रूप धारण कर अपना सर्वदेव मय रूप प्रदर्शित किया

पाणौ तु पतिते तोये वामनोऽभूदवामनः ।
सर्वदेवमय रूप दर्शयामास तत्क्षणात् ॥

वामन पुराण, ३१, ५३

प्रथम पग मे भगवान् ने समस्त भूलोक नाप लिया तथा दूसरे मे त्रिविष्टप ।^७ बलि ने तीन पग भूमि देने का वचन दिया था । किन्तु नारायण के तीसरे पग को नापने के लिए अब कुछ शेष न बचा था

क्षिति पदैकेन बलेर्विचक्रमे नभ शरीरेण दिशश्च बाहुभिः ।

पद द्वितीय क्रमतस्त्रिविष्टप न वै तृतीयाय तनीयमप्यपि ॥

भागवत, ८, २०, ३३-३४

राजा बलि अब अपनी सब धन सम्पत्ति आदि दे देने के पश्चात् बन्दी बन गया

दत्त्वा सर्वं धनं मुग्धो बन्धन लब्धवान्बलि ॥

नैषधचरित, १७, ८१

वरुण पाश से बंधकर अब उसमे हिलने की भी सामर्थ्य न रही

अथ यावदपि येन निबद्धौ

न प्रभू विचलितुं बलिविन्ध्यौ ।

नैषध चरित, ५, १३०

इसी समय ऋक्षराज जाम्बवान् ने उस विराट रूपी त्रिविक्रम की पदक्षिणा कर चारो दिशाओ मे उनकी जय घोषणा की

जाम्बवान्नृक्षराजस्तु भेरीशब्दमंनोजव ।

त्रिजयं दिक्षु सर्वाषु महोत्सवमघोषयत् ॥

भागवत, ८, २१, ८

कुछ शेष न देखकर अब बलि ने अपने सिर को ही अन्तिम पग से नापने का निवेदन किया । उसके पास अपना वचन सत्य करने के लिए अब यही उपाय था

यद्यूत्तमश्लोक भवान् ममेरितं वचो व्यलीक सुखवयं मन्यते ।

करोमृत तन्नभवेत् प्रलम्भन पदं तृतीय कुरु शीर्ष्ण मेनिजम् ॥

भागवत ८, २२, २

—बलि के यह शब्द सुनकर त्रिविक्रम अत्यन्त प्रसन्न हुए । अपना तीसरा पग उसके मिर पर रखकर त्रिविक्रम ने बलि को असुरो का राजा बनाया और उसे पाताल लोक मे भेज दिया ।

इस प्रकार असुरो के राजा बलि से उसका साम्राज्य छीन और इन्द्र को वापस दिलाकर वामन ने माता अदिनि को प्रसन्न किया

जित्वा लोकत्रयं कृत्स्न हत्वा चासुरपुंगवान् ।
पुण्डरीकं त्रिलोक्यं ददौ विष्णुरुक्मः ॥

वामन पुराण, ३१, ७०

उपर्युक्त वर्णित कथा को प्राचीन भारतीय कलाकारों ने अत्यन्त सुन्दरता से पाषाण प्रतिमाओं के माध्यम से दर्शाया है। भारत का कोई ऐसा भाग नहीं है जो इस कथा से प्रभावित न हुआ हो। यह कथा दो प्रकार की प्रतिमाओं से प्रदर्शित है। इनमें प्रथम (मायावट्ट) वामन की है। इसमें भगवान् विष्णु को विभिन्न आयुध लिए एक बौने वैदिक ब्रह्मचारी के रूप में दिखाया गया है। इसका हमने अन्य स्थान पर वर्णन किया है देखें (चित्र १)।^{१०} द्वितीय प्रकार की मूर्तियाँ (विश्वरूप) त्रिविक्रम की हैं, जिसमें उनका एक पैर आकाश नापने के लिए ऊपर उठा है।^{११}

त्रिविक्रम की प्रारम्भिक प्रतिमाओं में पवाया (मध्यप्रदेश) से प्राप्त गुप्त कालीन मूर्ति अत्यधिक खण्डित होने पर भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है (देखें चित्र २)।^{१०} दाहिने भाग पर दान की पूर्ति के लिए सकल्प जल देने का दृश्य बना है। बाईं ओर अष्टभुजी त्रिविक्रम बाएँ पैर से आकाश नापने दिखाए गए हैं। यह भाग अब बहुत कुछ नष्ट हो चुका है। उसी प्रदेश के घुसाई नामक स्थान से प्राप्त उत्तर गुप्त कालीन एक अष्टभुजी प्रतिमा गदा, खड्ग, चक्र, ढाल, धनुष, तथा शंख आदि आयुध लिए है। (देखें चित्र ३) उपर्युक्त प्रतिमा की भांति ही इसमें त्रिविक्रम आकाश नापते उत्कीर्ण किए गए हैं। इसी फलक पर नीचे की ओर बलि छत्रधारी वामन को दान दे रहे हैं। इस प्रकार एक ही फलक पर वामनावतार की दो घटनाएँ प्रदर्शित हैं। रायपुर (मध्यप्रदेश) से प्राप्त त्रिविक्रम में उठे हुए पैर के नीचे आदिशेष का चित्रण किया मिलता है जो हाथ जोड़े बैठा हुआ है।^{११}

स्थान और काल भेद के कारण त्रिविक्रम प्रतिमाओं में भी भिन्नता मिलती है। मध्यकाल के आगमन के साथ साथ अष्टभुजी प्रतिमाओं की अपेक्षा चतुर्भुजी प्रतिमाएँ अधिक प्रचलित हो गईं। इस

८. राष्ट्रीय संग्रहालय में मध्यकालीन राजस्थानी प्रस्तर प्रतिमाएँ, मरुभारती, पिलानी, अक्तूबर, १९६४, पृ० ८६-८७

९. द्रष्टव्यः बृहच्छरीरो विमिमान ऋक्वभिर्धुवा कुमारः
प्रत्येत्याहवम ।

ऋग्वेद, १, १५५, ६

स्थलेषु मायावट्ट वामनोऽन्यात् त्रिविक्रमः खेडवतु विश्वरूपः ।

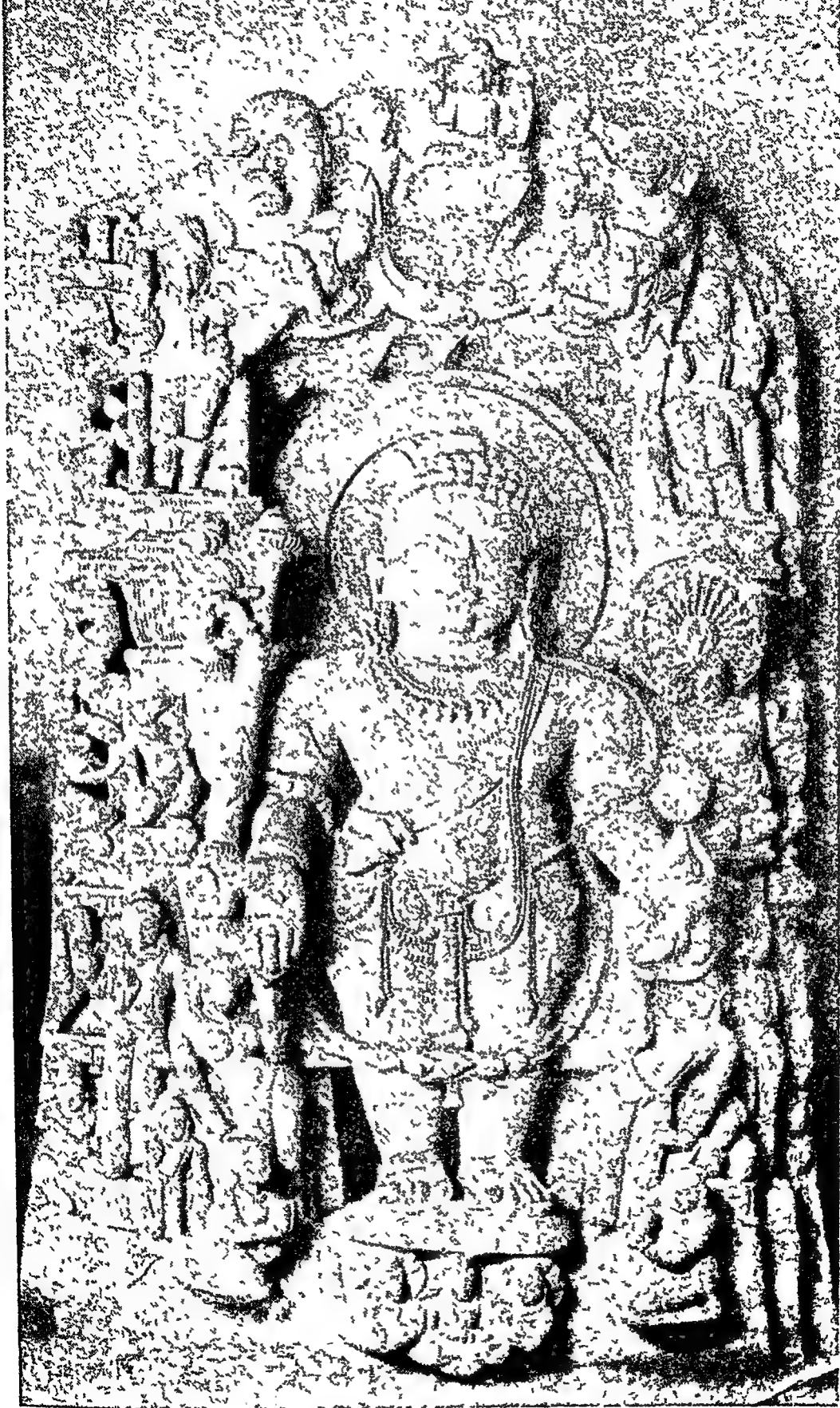
भागवत, ६, ८, १३

वामन इति त्रिविक्रममभिदधति दशावतारविदः ।

आर्यासप्तशती, ६०

१०. त्रिविक्रम की गुप्त कालीन अन्य प्रतिमाओं के लिए देखें डा० अग्रवाल, केटेलोग ऑफ दी ग्रेहा-
निकल इमेजेज इन मथुरा आर्ट १९५१, पृ० ८ तथा वार्षिक रिपोर्ट, मथुरा संग्रहालय, १९३६-३७
चित्र II/२.

११. गोपीनाथ राव, हिन्दू आर्ट्स एन्ड आर्किटेक्चर, पृ० १६६, चित्र X LVIII.



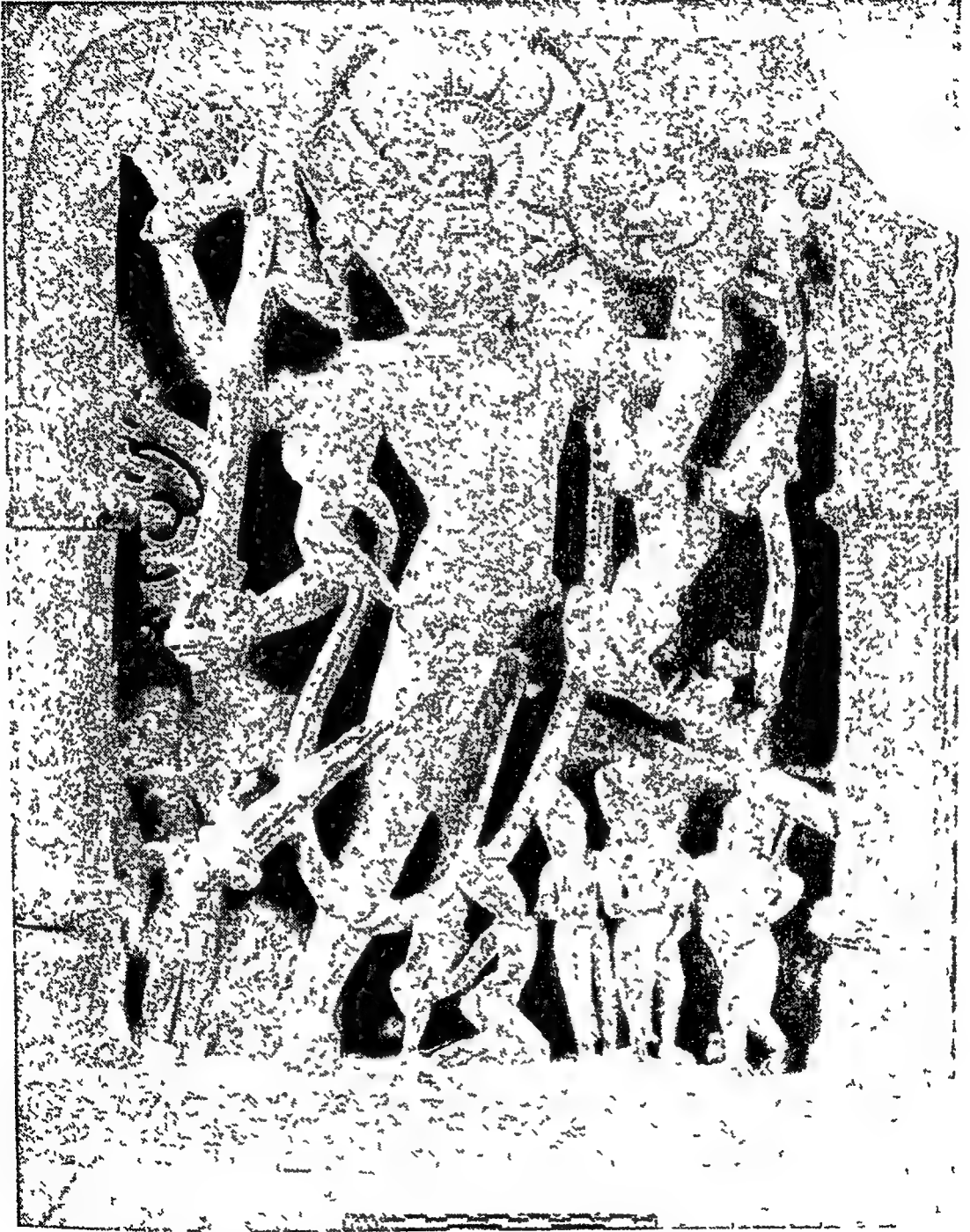
वामन ब्रह्मचारी के रूप में भगवान विष्णु

चित्र-१, पृष्ठ २५६



पद्मावती देवी प्रसन्न मुद्रायां प्रतिमा

चित्र-२, पृष्ठ २५६



घुसाई से प्राप्त अष्टभुजी त्रिविक्रम की प्रतिमा

चित्र-३, पृष्ठ २५६



ओसियां के विष्णु मन्दिर में चतुर्भुजी त्रिविक्रम



काशीपुर (उत्तर प्रदेश) से प्राप्त प्रतिहार कालीन त्रिविक्रम
चित्र-५, पृ० २५८



महाबलीपुरम् की त्रिविक्रम प्रतिमा





पाल तथा सेन कालीन त्रिविक्रम की प्रतिमा

लेख में वर्णित निम्नलिखित उत्तरी भारत की मध्यकालीन कुछ प्रतिमाओं से यह बात पूर्णतया स्पष्ट होगी ।^{१२}

मन्दोर (राजस्थान) से प्राप्त एव जोधपुर संग्रहालय में सुरक्षित प्रतिमा पर एक साथ छत्र-धारी वामन तथा त्रिविक्रम प्रदर्शित मिलते हैं ।^{१३} राजस्थान से प्राप्त एक अन्य त्रिविक्रम प्रतिमा का वर्णन एवं चित्रण गोपीनाथ राव ने प्रस्तुत किया है । प्रतिमा इन्डियन म्यूजियम, कलकत्ता में है । त्रिविक्रम के उठे बाएँ पैर के ऊपर ब्रह्मा पद्मासन पर विराजमान है । दाहिने पैर के समीप वीणाधारिणी देवी खड़ी हैं और सामने गरुड शुक्राचार्य पर झपटता सा प्रतीत होता है ।^{१४} विलास तथा अटूट से प्राप्त त्रिविक्रम की अन्य मूर्तियाँ कोटा संग्रहालय में देखी जा सकती हैं ।

मन्दिरो की नगरी ओसिया (जोधपुर)^{१५} में स्थित विष्णु मन्दिर के पीछे की दीवार पर चतुर्भुजी त्रिविक्रम की भव्य प्रतिमा निर्मित है ।^{१६} ऐसी ही एक अन्य प्रतिमा 'माता का मन्दिर' पर भी देखी जा सकती है ।^{१७} यही के सूर्य मन्दिर १ पर बनी चतुर्भुजी मूर्ति में राक्षस नमुचि भगवान् का दाहिना पैर पकड़े प्रदर्शित है और बायाँ पैर ऊपर उठा है ! सामने निचले भाग पर बलि द्वारा वामन को दान देने का दृश्य अंकित है (चित्र ४) । त्रिविक्रम की एक प्रतिमा बुचकला के प्रसिद्ध पार्वती मन्दिर के एक आले में विद्यमान है । चित्तौड़गढ़ के कुम्भ स्वामी मन्दिर पर भी त्रिविक्रम की एक प्रतिमा बनी है ।^{१८} अकसरा (गुजरात) में स्थित विष्णु के एक देवालय की विभिन्न ताको में गरुडासीन लक्ष्मी नारायण, वराह आदि मूर्तियों के साथ त्रिविक्रम की भी एक खण्डित मूर्ति विद्यमान है ।^{१९}

भुवनेश्वर (उड़ीसा) के अनन्त वासुदेव मन्दिर के उत्तरी ओर के एक आले में त्रिविक्रम का चित्रण प्राप्त है ।^{२०} यही के प्रसिद्ध लिंगराज मन्दिर के चारों ओर निर्मित छोटे छोटे देवालयों में अन्य देवी-देवताओं के साथ त्रिविक्रम की भी प्रतिमा मिलती है ।^{२०}

कुरुक्षेत्र (पंजाब) से त्रिविक्रम की एक महत्वपूर्ण मूर्ति उपलब्ध है । इसमें वे चक्र पुरुष तथा शङ्ख पुरुष नामक आयुध-पुरुषों सहित खड़े हैं । नीचे दोनों ओर लक्ष्मी और भूमि है । किनारों पर नाग

१२. शिवराममूर्ति, सी०, ज्योप्रेफिकल एण्ड क्रोनोलोजिकल फेक्टर्स इन इण्डियन आइकनोग्राफी, ऐन्शियन्ट इन्डिया, जनवरी, १९५०, न० ६, पृ० ४१

१३. ऐनुअल रिपोर्ट, अक्रियोलोजिकल सर्वे ऑफ इन्डिया, १९०९-१०, पृ० ६७

१४. एलीमेन्ट्स ऑफ हिन्दु आइकनोग्राफी, I, 1, पृ० १६४, चित्र, LII, 1

१५. ओसिया के देवालयों में त्रिविक्रम के चित्रण के लिए देखें ऐ० रि० आ० सर्वे ऑफ इन्डिया, १९०८-०९, पृ०-११३

१६. आ० स० ऑफ इन्डिया, फोटो एल्वम, राजस्थान, चित्र न० १२८१/५८

१७. वही, चित्र नं० १२५३/५८ १७ अ०, वही, २२६१/५५

१८. मजूमदार, ए० के०, चालुक्याज ऑफ गुजरात, पृ० ३८१

१९. दी उड़ीसा हिस्टोरिकल जर्नल, १९६२, X, न० ४, पृ० ७१

२०. वैनर्जी, आर० डी०, हिस्ट्री ऑफ उड़ीसा, II, पृ० ३६४

नागिन का चित्रण है। मस्तक के दोनों ओर ब्रह्मा, शिव तथा गजारूढ इन्द्र है। प्रतिमा के ऊपरी भाग में एक पक्ति में सप्तऋषि विराजमान हैं।^{२१}

काशीपुर (उत्तरप्रदेश) से प्राप्त प्रतिहारकालीन त्रिविक्रम को मूर्तिकार ने शिल्परत्न के अनुसार दाहिने पैर से आकाश नापते चित्रित किया है। उनके हाथों में क्रमशः पद्म, गदा, और चक्र हैं। नीचे वाले बाये हाथ में, जो खण्डित हो गया है, सम्भवतः शंख ही था।^{२२} त्रिविक्रम के ऊपर उठे पैर के नीचे का दृश्य दो भागों में बना है—प्रथम में मुकुटधारी राजा बलि^{२३} छत्रधारी वामन के दाहिने हाथ में कमण्डलु से जल गिरा रहे हैं। बलि के इस कार्य से असन्तुष्ट शुक्राचार्य वही मुह फेरे खड़े हैं। इनके शरीर पर धारण किया हुआ वस्त्रयज्ञोपवीत स्पष्ट है। दूसरे भाग में वामन के पीछे बलि को पाश से बांधे एक सेवक बना है। मूर्ति पर्याप्त रूप से सुन्दर है (चित्र ५)।^{२४}

दीनाजपुर से प्राप्त विष्णु (त्रिविक्रम) की एक अन्य प्रतिमा मूर्तिकला की दृष्टि से विशेष महत्त्व की है। यहाँ वे साप के सात फणों के नीचे खड़े हैं तथा गदा व चक्र पूर्ण विकसित कमलों पर प्रदर्शित हैं। डा० जे० एन० वैनर्जी के विचार में यह विष्णु प्रतिमा महायानी प्रभाव से प्रभावित है,^{२५} क्योंकि इन आयुधों को कमल पर रखने का तरीका मञ्जुश्री और सिंहनाद लोकेश्वर की प्रतिमाओं की भाँति है।

उपर्युक्त वर्णित घुसाई, ओसिया, काशीपुर आदि स्थानों से प्राप्त प्रतिमाओं में त्रिविक्रम के ऊपर उठे पैर के ऊपर एक विचित्र मुखाकृति (grinning face) मिलती है। यह विद्वानों में काफी विवाद का विषय रहा है। गोपीनाथ राव ने बराहपुराण को उद्धृत करते समय विचार व्यक्त किया था कि जब त्रिविक्रम ने स्वर्ग नापने के लिए अपना पैर ऊपर उठाया तो उसके टकराने से ब्रह्माण्ड फूट गया और उस टूटे ब्रह्माण्ड की दरारों से जल बहने लगा। यह मुख सम्भवतः ब्रह्माण्ड की उस अवस्था को दर्शाता है।^{२६} कालान्तर में डा० स्टेल्ला क्रैमरिश,^{२७} डा० आर० डी० वैनर्जी, डा० जे०

२१. ऐ० रि०, आ० स० ऑफ इन्डिया, १६२। २२३, पृ० ८६

२२. 'पद्मं कौमोदकीं चक्रं शंखं घत्ते त्रिविक्रमः' ॥७॥

२३. इसके विपरीत वादामी की गुफा में इसी प्रकार के बने एक अन्य दृश्य में राजा बलि का वामन को दान देते समय शीश मुकुट रहित है।

२४. राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली, न० एल-१४३

२५. हिस्ट्री ऑफ बंगाल I, पृ० ४३३-४३४

२६. "That when the foot of Trivikrama was lifted to measure the heaven world, the Brahmanda burst and cosmic water began to pour down through the clefts of the broken Brahmanda. This face is perhaps meant to represent the Brahmanda in that condition,"

एलमिन्ड्स आफ हिन्दु आइवनोप्रफी, I, 1, पृ० १६७

२७. दी हिन्दु टेम्पल, II, पृ० ४०३-४०४

एन० वेनर्जी^{२८} और श्री सी० शिवराममूर्ति आदि ने इसे राहु बताया है। इन विद्वानों के अनुसार मध्य-कालीन कला में राहु का इस प्रकार चित्रण किया जाता था। नीचे दिये नैपथ्यचरित के श्लोक से भी इस मत की पुष्टि होती है।^{२९}

उत्तरी भारत की भाँति दक्षिणी भारत में त्रिविक्रम की प्रतिमाएँ वादामी की गुफा न० ३ (छठी श० के उत्तरार्ध),^{३०} महाबलिपुरम् के गरुडेश रथ (७वीं श० ई०) तथा अलोरा (८वीं श० ई०)^{३१} आदि अनेक स्थानों में उत्कीर्ण मिलती हैं।^{३२} इन प्रतिमाओं में महाबलिपुरम् वाली प्रतिमा विशेष रूप से उल्लेखनीय है (चित्र ६)। यह अष्टभुजी प्रतिमा अपने छ हाथों में चक्र, गदा, खड्ग तथा शस्त्र, खेटक, धनुष आदि आयुध धारण किए हैं। दो रिक्त हाथों में दाहिना हाथ वैखानसागम के अनुसार ऊपर उठा है तथा साथ वाला बाया हाथ उठे हुए बाएँ पैर के समानान्तर है। प्रतिमा के दोनों ओर पद्मासन पर चतुर्भुजी शिव एवं ब्रह्मा का चित्रण है तथा नीचे सूर्य एवं चन्द्र का अंकन है। ऊपर मध्य में बराह-मुखी जाम्बवान त्रिविक्रम की विजय पर हर्षध्वनि कर रहा है और ऊपर वर्णित ओसिया की प्रतिमा की भाँति नमुचि राक्षस भगवान् का दाहिना पैर पकड़े हैं।

दक्षिण भारत में, मैसूर में हलेविद के प्रसिद्ध होयसलेश्वर मन्दिर पर निर्मित त्रिविक्रम की प्रतिमा भी कम महत्व की नहीं है (चित्र ७)। मध्यकालीन होयसल कला अत्यधिक सुसज्जित मूर्तियों एवं कोमल अलंकरण के लिए सर्वत्र विख्यात है। प्रस्तुत प्रतिमा काशीपुर की प्रतिमा की भाँति ही शिल्परत्न के अनुसार है। त्रिविक्रम के उठे दाहिने पैर के ऊपर ब्रह्मा है, जो उसे गंगा के पवित्र जल से धो रहे हैं। नीचे बहती गंगा स्पष्ट रूप से दीखती है। कुशल कलाकार ने इसे नदी का रूप देने के लिए इसमें मछली एवं कछुओं का सुन्दरता से चित्रण किया है। पैर के नीचे आलीढानन में गरुड़ हैं, जिसके हाथ अञ्जली मुद्रा में हैं। त्रिविक्रम के बाएँ पैर के समीप चामरधारिणी सेविका है। प्रतिमा के ऊपरी भाग में जो लताये आदि हैं, उनका आशय सम्भवतः कल्पवृक्ष से है। इन प्रतिमा के देखने मात्र से ही मूर्तिकार की उच्चतम कार्यकुशलता का सहज ही में आभास हो जाता है।

२८. वी डेवलपमेन्ट ऑफ हिन्दु आर्कियोलॉजी, पृ० ४१६

२९. माँ त्रिविक्रम पुर्नाहि पदेते किं लगभजनिराहु रूपानत् ।

किं प्रदक्षिणनकृद्भूमि पाशं जाम्बवान दित ते वलिवन्धे ॥

— नैपथ्य चरित, २१, ६६

३०. गोपीनाथ राव, ऐलीमेन्ट्स ऑफ हिन्दु आर्कियोलॉजी, पृ० १७२ चित्र १।

३१. वही, पृ० १७४, चित्र L।

३२. इस सम्बन्ध में हम त्रिविक्रम (८वीं श० ई०) की एक अन्य प्रतिमा जो भी ले सकते हैं जिसमें वे बाएँ पैर से आगान नापते प्रदर्शित किये गए हैं। प्रस्तुत प्रतिमा निगल्लूर (जिहा कोदण्डूर) के एक प्राचीन मन्दिर में अब भी पूजा जानी है। तिरुवाय्मूर्ति नी, माऊय इन्डियन स्टांजेल, पृ० ७१; चित्र १५०

पूर्वी भारत में बंगाल-विहार की पाल तथा सेन कालीन प्रतिमाओं में एक उठे पैर की कुछ मूर्तियाँ प्राप्त हैं।^{३३} किन्तु अधिकांश में त्रिविक्रम को पूर्ण विकसित कमल पर समभंग मुद्रा में खड़े (स्थानक) प्रदर्शित किया गया है (चित्र ८)। इन प्रतिमाओं में आयुधों का क्रम उसी प्रकार है जैसा कि हम उपर्युक्त वर्णित त्रिविक्रम की अन्य मूर्तियों में देख चुके हैं। वे किरीट-मुकुट, कर्णपूर, रत्नकुण्डल, हार, उपवीत, कटिबन्ध, वनमाला, वलय, बाहुकीर्ति, नूपुर, उत्तरीय तथा परिधान आदि धारण किये हैं। प्रतिमा के पैरों के पास लक्ष्मी व जया तथा सरस्वती व विजया हैं।^{३४} मुख्य मूर्ति के दोनों ओर मध्य में सवार सहित गज-शादूल, मकरमुख, तथा नृत्य एवं वीणा वादन करते गन्धर्व युगल हैं। सिर के पीछे की कलात्मक प्रभावली के दोनों ओर वादलों में मालाधारी विद्याधर बने हैं। सबसे ऊपर मध्य में कीर्तिमुख है। पीठिका पर मध्य में विष्णु का वाहन गरुड, दानकर्ता एवं उसकी पत्नी एवं उपासकों के लघुचित्रण हैं। इस प्रकार से ये प्रतिमाएँ उन प्रतिमाओं से सर्वथा भिन्न हैं, जिन पर एक ही साथ बलि द्वारा वामन को दिए जाने वाले दान का तथा उसकी प्राप्ति पर त्रिविक्रम द्वारा आकाशादि नापने का चित्रण मिलता है।

भगवान् विष्णु की पूजा त्रिविक्रम के रूप में प्राचीन भारतवर्ष में विशेषरूप से प्रचलित थी। इसका अनुमान हम उनकी अनेकों प्रतिमाओं के अतिरिक्त साहित्य एवं शिलालेखों से भी कर सकते हैं। इनका कुछ निदर्शन हम ऊपर कर चुके हैं। शिलालेखों से दो लेख उद्धृत हैं।

पायासुव्वं (वृं) लिवच्च (ञ्च) न व्यतिकरे देवस्य विक्रान्तयः

सद्यो विस्मित देवदानवनुतास्तिस्त्रस्त्रि (लो) कौं हरेः।

यासु त्र (त्र) ह्यवितोराणमर्घसलिल पादारविन्दच्युत।

धत्तेद्यापि जगत्त्र (त्र) यैकजनक पुरायं स मुच्छा हर ॥^{३५}

तथा

भग्नम् पुननूतनमत्र कृत्वा ग्रामे च देवायतनद्वयं यः।

पितुस् तथार्थेन चकार मातुस् त्रिविक्रम पुष्करिणीभि माञ्च ॥^{३६}

३३ क्रैमरिश, स्टेल्ला, पाल एन्ड सेन स्कल्पचर, रूपम, अक्टूबर १९२९, न० ४०, चित्र २७, भट्टसाली एन० के०, आईकनोग्राफी ऑफ बुद्धिस्ट ऐन्ड ब्रह्मनिकल स्कल्पचर्स इन दो ठाका म्यूजियम, पृ० १०५, चित्र, XXXVIII, वेनर्जी, आर० डी०, ईस्टर्न इन्डियन स्कूल ऑफ मेडिवल स्कल्पचर्स, चित्र, XLVI

३४ त्रिविक्रम की कुछ प्रतिमाओं में लक्ष्मी व सरस्वती के स्थान पर आयुध पुरुषों का भी चित्रण मिलता है। द्रष्टव्यः जर्नल ऑफ बिहार रिसर्च सोसाइटी, १९५४, ४०, IV, पृ० ४१३ तथा आगे।

३५. एपिग्राफिया इन्डिका, I, पृ० १२४, श्लोक २

३६. वही, XIII, पृ० २८५, श्लोक २४

इस लेख के लिखने में मुझे अपने शिष्य गुरु डा० दशरथ शर्मा, एम० ए०, डी० लिट् से विशेष सहायता मिली है, जिसके लिए मैं उनका कृतज्ञ हूँ।

लेख में आए चित्रों के लिए मैं ग्वालियर संग्रहालय, राष्ट्रीय संग्रहालय तथा आ० सर्वे ऑफ इन्डिया का आभारी हूँ।

भारतीय संस्कृति में ब्रजकला और

उसके ऐतिहासिक तिथिक्रम का विचार

भारत की सप्त महापुरियो मे मथुरा नगरी अपना महत्व तथा अपना स्थान एक विशेष रूप से रखती है। यह तीर्थ स्थान तो है ही साथ ही साथ ऐतिहासिक विभूतियो से भी ओतप्रोत है, और है उत्तरी भारत मे गंगा यमुना की अन्तर्वदी सच्ची रगभूमि। यह वह स्थान है जहा अनेक साम्राज्यो का उत्थान और पतन हुआ है।

जिन जातियो ने भारत पर चढाई की मथुरा उनके मार्ग मे अवश्य आया, जिसका फल यह हुआ कि मथुरा की सास्कृत-नद मे अन्य जातियो के धार्मिक विचार के पुट लगते रहे जिनकी छाप मथुरा कला पर भी विशेष रूप से पडी।

मथुरा कला के साथ अन्य कलाओ का प्रशसनीय प्रदर्शन हमको स्टेट म्यूजियम (विचित्रालय) भरतपुर मे तथा पुरातत्व संग्रहालय मथुरा मे देखने को मिलता है। उनके देखने से यह पता चलता है कि मथुरा कला मे यूनानी भावो को भी दशनि वाली मूर्तिया मौजूद है और इनके अतिरिक्त बौद्ध तथा जैन धर्म सम्बन्धी भी अनेक मूर्तिया है।

मथुरा मे ब्राह्मण धर्म का बहुतायत से प्रचार था और इस धर्म के देवी देवताओ की मूर्तियो की एक प्रकार से पूरी भरमार सी रही है। अपने २ धर्म का प्रचार करने के लिये बौद्ध भिक्षुओ और जैन मुनियो ने इस स्थान को अपनाकर अपने २ धर्मो का कला द्वारा प्रदर्शन करके कला का प्रसार किया। प्रसंगवश यहा पर प्रथम मथुरा कला का तिथिक्रम उपस्थित करना परम आवश्यक है जो इस प्रकार से है :—

भगवान बुद्ध और महावीर जी ई० पूर्व ६ठी शताब्दी

मौर्यकाल ३२५ ई० पूर्व से १८५ ई० पूर्व तक

शुङ्गकाल १८४ ई० पूर्व से ६२ ई० पूर्व तक

क्षतरातवंश के महा क्षत्रप राजुल और सुदास १०० ई० पूर्व से ५६ ई० पूर्व तक, शक कुषाण वंश ई० प्रारम्भ से तीसरी शताब्दी तक, कुजुला कैड पाइसिस और वेम कैडफाइसिस ६८ ई० तक।

कनिष्क ६८ ई० से १०२ ई० तक

वासिष्क १०२ ई० से १०६ ई० तक

वासुदेव १३८ ई० से १६६ ई० तक
 गुप्तकाल ३२० ई० से ६०० ई० तक
 मध्यकाल ६०० ई० से १२०० ई० तक

उपरोक्त काल की जिन २ मूर्तियों का संग्रह है उनमें उनकी कला की कारीगरी तथा भाव भंगी को सहज समझ सकते हैं। यहाँ पर उनके दो एक उदाहरण दिये जाते हैं। यथा वहाँ की एक मूर्ति में आश्रम का दृश्य दर्साया गया है जिसमें ऊपर की पट्टी में तीन यक्ष कमल नालों से गुम्फित एक भारी माला को उठाये हुए हैं और निचले भाग में जटाधारी तपस्वी कवूतरो को चुगा रहे हैं। इतिहास विशारदों का मत है कि यह रोमक जातिक का चित्रण है। इसी प्रकार का एक जैन आयाग पट्ट है जिसे लावण्य शोभिका नाम की गणिका की पुत्री ने दान में दिया था। इस शिला पट्ट पर बीच में दो स्तम्भों के बीच में एक स्तूप है जिसके दोनों बगल दो मुनि, दो सुपर्ण तथा दो यक्षिणी हैं। इसी प्रकार का एक तोरण भी है। जिसके अलंकृत भाग पर बुद्ध की पूजा के दृश्य दर्शाये गये हैं। उभय संग्रहालयों में घन कुबेर की भी एक २ मूर्ति है जो कुषाण काल की सुन्दर कला की प्रतीक है। इनमें कैलाश पर बैठे हुए आसव पान करते कुबेर दिखाये गये हैं जिनके पीछे उनका अनुचर है और पास में कुबेर की स्त्री तथा उसकी सखी दिखाई गई है। यह कुषाण काल मथुरा कला का सुवर्ण युग रहा है। ई० प्रथम शताब्दी से तीसरी शताब्दी तक का समय मथुरा कला के उच्चतम वैभव का युग माना गया है जबकि यहाँ की कला धर्म और शासन की ख्याति दूर तक थी। इस युग में जनता सर्वत्र विहार, स्तूप, चैत्य, देवकुल, पुण्य शाला उद्यान (प्याऊ) आराम (बगीचा) आदि के निर्माण में करने में परम उत्साह का परिचय देती रही।

इस काल की कला की एक अन्य मूर्ति है जिसमें दो कुषाण जातीय भद्र पुरुष माला और पुष्प लिये शिव लिङ्ग की पूजा करते दिखाये गये हैं। और जिनके बाईं ओर अगूर की बेल पर मोर बैठा है। इस मूर्ति से यह प्रत्यक्ष प्रकट होता है कि शक जाति के विदेशी पुरुषों ने भी ब्राह्मण धर्म के देवी देवताओं की पूजा उपासना की है। यहाँ भगवान बुद्ध की गुप्त कालीन अत्यन्त मनोहर मूर्ति है। इसी प्रकार पद्मासन लगाये जैन तीर्थङ्कर की मूर्ति है जो प्रभा मण्डल से पूर्ण अलंकृत है तथा हाथ समाधि मुद्रा में है। यह कला भी गुप्तकाल की है। इसी प्रकार से गुप्तकाल की कला का कौशल तथा पूर्ण प्रादुर्भाव एक चतुर्भुजी विष्णु भगवान की मूर्ति में देखने को मिलता है। भगवान के मुकुट में मकर का आभूषण है और मुक्ता दानों को मुख में दबाये हुए सिंह है। इस मूर्ति में अन्य आभूषणों को भी यथा स्थान दिखाया गया है।

भरतपुर के अन्तर्गत प्राप्त मूर्तियों का भी रूप रंग कला कौशल बिल्कुल ऐसा ही है जैसा कि मथुरा कला की मूर्तियों का है। जिससे स्पष्ट होता है कि इनके कारीगर एक ही होंगे। मथुरा और भरतपुर समीप में हैं और हैं व्रज मण्डल के अन्दर, अतः भाव साम्य होना स्वाभाविक है।

ललित कलायें हमारी पूर्व प्राचीन सभ्यता और कला की द्योतक हैं, अतः व्रज मण्डल ऐतिहासिक, पौराणिक तथा अन्वेषण कार्य के लिये अपना एक विशेष स्थान इतिहास में रखता है जहाँ पुरातत्व पारखियों को अभिरुचि के अनुसार प्रचुर सामग्री है जो उनकी शोध में पूरी महायक हो सकती है। ●

का नाम गौडी पार्श्वनाथ हो गया । फिर यह प्रतिमा पाटन में लाई गई और मुसलमानी आक्रमणों के समय सुरक्षा के लिए जमीन में गाड़ दी गई । सम्वत् १४३२ में पाटन के सूवेदार हसनखा की की धुडशाला में यह प्रतिमा प्रगट हुई और उसकी बीबी उसकी पूजा करने लगी । एक दिन स्वप्न में उसे ऐसी आवाज सुनाई दी कि नगर "पारकर" का सेठ मेघा यहाँ आयेगा, उसे उस प्रतिमा को दे देना । उसके आगे का वृत्तान्त उपरोक्त स्तवन के आधार से आगे दिया जा रहा है । सम्वत् १४३२ में पाटन से राघनपुर होते हुए यह प्रतिमा नगर "पारकर" में मेघाशाह द्वारा पहुँची और १२ वर्ष बाद मेघाशाह को स्वप्न हुआ और उसके अनुसार जिस निर्जन स्थान में यह स्थापित की गई वह गौडीपुर नाम से विख्यात हुआ । इसी तरह स० १४४४ में गौडी पार्श्वनाथ तीर्थ स्थापित हुआ । उसकी प्रसिद्धि १७ वीं शताब्दी से ही अधिक हुई मालूम देती है ।

नगर "पारकर" मारवाड़ से सिंध जाते हुए मार्ग में पड़ता है । जंगल या छोटे से गांव में गौडी पार्श्वनाथ तीर्थ था । पाकिस्तान होने के पहले तक वहाँ के सम्बन्ध में जानकारी मिलती रही । राष्ट्रभाषा प्रचार सभा के सिंध एवं राजस्थान में प्रचारक श्री दौलतरामजी कुछ वर्ष पूर्व बीकानेर आये थे तो उन्होंने बतलाया था कि वे भी कुछ वर्ष पूर्व वहाँ गये थे । आस पास में जैनो की बस्ती विशेष रूप न होने के कारण उधर कई वर्षों से उस तीर्थ के सम्बन्ध में कुछ भी जानकारी प्राप्त नहीं हो रही है अतः गौडी पार्श्वनाथ की प्रतिमा और मन्दिर की अब क्या स्थिति है उसकी जानकारी, जिस किसी भी व्यक्तिको हो, प्रकाश में लाने का अनुरोध किया जाता है । ५०० वर्षों तक जो इतना प्रसिद्ध तीर्थ रहा है उसके विषय में कुछ भी खोज नहीं किया जाना बहुत ही अखरता है ।

गौडी-पार्श्वनाथ-उत्पत्ति

सर्वप्रथम सरस्वती को नमस्कार कर कवि गौडी पार्श्वनाथजी की स्तवना उत्पत्ति कहने का सकल्प करता है । पार्श्व प्रभु की जीवनी का संक्षिप्त उल्लेख कर कवि बताता है कि पाटण में गौडी-पार्श्वनाथजी की तीन प्रतिमाएँ निर्माण कर भूमि-गृह में रखी गई थी । तुर्क ने एक प्रतिमा लेकर अपने कमरे में जमीन के अन्दर गाड़ दी और स्वयं उस पर शय्या बिछाकर शयन करने लगा । एक दिन स्वप्न में यक्षराज ने कहा कि प्रतिमा को घर से निकालो अन्यथा मैं तुम्हें मारूँगा । देखो 'पारकर' नगर से मेघाशाह यहाँ आवेगा और तुम्हें ५०० टके दे देगा । तुम उसे प्रतिमा दे देना । किसी के सामने यह बात न कहना तो तुम्हारी उन्नति होगी ।

'पारकर' देश में भूदेसर नामक नगर था । वहाँ परमारवंशीय राजा "खगार" राज्य करता था । वहाँ १४५२ बड़े व्यापारी निवास करते थे । उन व्यापारियों में प्रधान काजलशाह था जिसका दरबार में भी अच्छा मान था । काजलशाह की बहिन का विवाह मेघाशाह से हुआ था । एक दिन दोनों साले बहनोई ने विचार किया कि व्यापार के निमित्त द्रव्य लेकर गुजरात जाना चाहिये । मेघाशाह ने गुजरात जाने के लिये अच्छे शकुन लेकर प्रस्थान किया । ऊटो की कतार लेकर बाजार में आया तो कन्या, फूल, छाव लेकर आती हुई मालिन वेदपाठी व्यास, वृषभ-साह, दधि, नीलकण्ठ इत्यादि अनेक शुभ शकुन मिले । अनुक्रम से पाटण में पहुँचकर कतार को उतारा । रात को सोये हुए मेघा सेठ को यक्षराज ने स्वप्न में कहा—तुम्हें एक तुर्क पार्श्वनाथ-भगवान की प्रतिमा देगा । तुम ५०० टका नगद देकर प्रतिमा को ले लेना ।

मेघासेठ ने प्रातः काल तुर्क को सहर्ष ५००) टका देकर पार्श्वनाथ भगवान की प्रतिमा ले ली। २० अंठ रुई (कंपास) खरीदकर उसके बीच प्रभु को विराजमान कर 'पारकर' नगर की ओर रवाना हुआ। जब वे राधनपुर आये तो कस्टम-आफिसर ने ऊटो की गिनती में कमीवेशी की भूल होते देख आश्चर्यपूर्वक पूछा। मेघा सेठ से पार्श्व प्रतिमा का स्वरूप ज्ञातकर दाणी लोग लौट गए। संघ प्रभु के दर्शन कर आनन्दित हुआ। अनुक्रम से पारकर पहुचने पर श्री संघ ने भारी स्वागत किया। फिर स० १४३२ मि० फाल्गुण सुदी २ शनिवार के दिन पार्श्वनाथ भगवान की स्थापना की गई।

एक दिन काजलशाह ने मेघाशाह को पूछा कि आप मेरा द्रव्य लेकर गुजरात गये थे उमका हिसाब कीजिये। मेघा सेठ ने कहा ५००) टका तो भगवान के लिये दिये गये है। काजल सेठ ने कहा—इस पत्थर के लिए क्यों खर्च किया? मेघा ने कहा—हिसाब करें तब ५००) टका को मेरे हिसाब में भर लीजियेगा।

मेघाशाह की धर्मपत्नी का नाम मृगावती था। महिआ और मेहरा नामक दो पुत्र थे। मेघा ने धनराज को भी प्रतिदिन प्रभु की पूजा की प्रेरणा दी। इसके बाद एक दिन स्वप्न में यक्षराज ने मेघाशाह से कहा—कल प्रातः काल यहा से चलना है। भावल चारण की वहली (रथ) और रायका देवानन्द के दो बैल मंगाकर प्रभु को विराजमान कर तुम स्वयं वहली हाकते हुए अकेले चलना। बाड़ा थल की ओर वहली हाकना।

प्रातः काल मेघाशाह ने यक्षराज के निर्देशानुसार बाड़ाथल की ओर प्रयाण किया। बाड़ाथल की भयानक घंटवी में मेघाशाह भूत-प्रेतादि से जब भयभीत हुआ तो यक्षराज ने उसे कहा निश्चिन्त रहो।

जब वहली गौडीपुर गाव के पास आई तो एकाएक रुक गई। निर्जल और निर्जन स्थान में सेठ अकेला चिन्तातुर होकर सो गया। यक्षराज ने कहा—दक्षिण दिशा में जहा नीला छाया पड़ा हो वहां अश्रुत जल प्रवाही कुआ निकलेगा। पापाण की खान निकलेगी। चावल के स्वस्तिरु के रथान में कुसा खुदवाना एवं सफेद आक के नीचे द्रव्य भंडार मिलेगा। सिरोंही में गिल्पी मिलावरा रहता है जिसका शरीर रोगाक्रान्त है। तुम उसे यहां लाना और प्रभु के न्हवण जन में वह निगेग हो जायगा।

सेठ ने शुभ मुहूर्त में मन्दिर का काम प्रारम्भ किया। यक्ष के निर्देशानुसार जमीन खुदवाने पर द्रव्य प्राप्त किया। गौडीपुर गाव बसाकर अपने सगे सम्बन्धियों को वहा बुला लिया। एक दिन काजल सेठ ने वहा आकर मेघा से कहा कि इस कार्य में आधा भाग हमारा है। मेघा ने कहा कि हमें आपने द्रव्य की आवश्यकता नहीं है। प्रभु कृपा से हमें द्रव्य की कोई कमी नहीं है। आप तो कहने से कि पन्धर क्या काम का है! काजल सेठ की दाल न चलने से वह क्रुद्ध होकर लौट गया और मन में वह मेघा की बात सोचने लगा। उसने मन में सोचा कि पुत्री के व्याहोतलक्ष में नय नयान की निमार्जना और फिर अवसर पाकर मेघा का प्राण हरण कर स्वयं शक्तिपानी हो जाऊंगा। और फिर मन्दिर बनवाने का पूर्ण यश मुझे मिल जायगा। उसने पुत्री माता और मेघाशाह को भी निमार्जित किया। मेघा के जिनानय बनवाने का काम जोर जोर से चल रहा था मन उसने स्वयं न जानकर अपने पत्निकरों को भी दिया। मेघा के नयान पर काजल ने कहा कि मेघाशाह के दिना राये जैसे काम भरेगा। उसने स्वयं गौडीपुर जाकर मेघा को लाने का निश्चय किया।

यक्ष ने मेघा से कहा कि काजलशाह तुम्हे ले जाने के लिए आ रहा है। उसके मन में तुम्हारी घात है। तुम वहाँ मत जाना। वह तुम्हे दूध में जहर पिलाकर मारने का पड्यंत्र कर रहा है। यक्ष के जाने के बाद काजलशाह मेघा के पास आया और नाना प्रकार से प्रेम प्रदर्शित कर हठ करके अपने गाव मुदेसर ले गया। विवाह और जातिभोज का काम निपट जाने पर काजल ने अपनी स्त्री को संकेत कर दिया कि जब हम दोनों एक साथ जीमेगे, तुम दूध में विष मिलाकर दे देना। स्त्री ने कहा—मेघा को मत मारिये, अपने कुल में कलक लगेगा। स्त्री ने लाख समझाया पर मन और मोती टूटने पर नहीं मिलता। काजल और मेघा दोनों साथ जीमने बैठे। स्त्री ने दूध लाकर दिया। काजल ने कहा मुझे दूध पीने की सौगन्ध है। मेघा ने दूध पिया और पीते ही शरीर में विष फैल गया और उसका देहान्त हो गया। सर्वत्र काजल की अपकीर्ति हुई। मिरगादे और महिओ, मेहरा विलाप करने लगे।

मेघा की अत्येष्टि करके काजल ने अपनी वहिन को समझा बुझाकर शान्त किया। काजलशाह ने जिनालय को पूरा कराया। जब शिखर स्थिर न हुआ तो काजलशाह चिन्तित हो गया। दूसरी बार भी शिखर गिर गया तो यक्षराज ने महिओ को स्वप्न में कहा कि तुम शिखर चढाना, स्थिर रहेगा। मेघा के हत्यारे काजल को यश कैसे मिलेगा? यक्षराज की आज्ञानुसार महिओ ने शिखर चढाया संघ आशा, प्रतिष्ठा हुई, चमत्कारी तीर्थ की सर्वत्र मान्यता हुई।

गौड़ी पार्श्वनाथ के प्रगटन व सवारी का चित्र लगा हुआ है। परिचय प्रस्तुत है—

गौड़ी पार्श्वनाथजी—यह चित्र ३१ × ३० इंच माप का है। इसके मध्य में सात सूड वाले हौदा युक्त श्वेत गजराज पर भगवान की प्रतिमाजी विराजमान है। पास में प्रकट होने का उल्लेख है। उभय पक्ष में नरनारी वृन्द अपने हाथ में कलश व पूजन सामग्री लिए उपस्थित है। चित्र के ऊपरी भाग में मेघ घटाओ से ऊपर छ विमान हैं जो अश्वमुखी, गजमुखी हंसमुखी आदि विभिन्न रूपों में और २-२ देव उनमें बैठे हुए पुष्प वर्षा कर रहे हैं। चित्र के निम्न भाग में तम्बूडरा—कनाते लगी हुई हैं।

इस चित्र के परिचय स्वरूप बोर्ड में निम्नांकित अभिलेख है।

“गौड़ी पार्श्वनाथ स्वामी प्रगट हुआ तिसका भाव”

“कलम गरेश मुसवर की मुकाम जयपुर शहर कलकत्ता में बनी।”

“सम्बत् १९२५ मिति कार्तिक सुदि १५ वार शनि श्रीमाल ज्ञाती फोफलिया रीधुलाल तद पुत्र शिखरचन्द्रेन कारापितम्”

श्री नेमविजय कृत

श्री गौड़ी पार्श्वनाथ स्तवन

भाव धरी भजना कर, आपे अविचल मत ।

लघुता थी गुस्ता करै, तू सारद सरसति ॥ १ ॥

मुझ ऊपर माया धरो, देजो दोलत दान ।

गुण गावु गौड़ी तणा, भवे भवे भगवाद् ॥ २ ॥

धवल धीग गौड़ी धणी, सहु को आवै सग ।

महिमदा वादें मोटको, नारगो नवरग ॥ ३ ॥

प्रतिमा त्रणो पास नी, प्रगटी पाटण माहि ।

भगत करे जे भविजना, कुण ते कहिवाय ॥ ४ ॥

उतपत तेहनी उचरू, शास्त्र तणी करूं साख ।
मोटा गुण मोटा तणा, भाखै कविजन भाख ॥ ५ ॥

ढाल—१ नदी यमुना के तीर उडै दोय पंखिया—ए देशी

कासी देश मभार के नगरी बगारसी ।
तेह समोवड कोय नहीं लका जसी ॥
राज करे तिहा राज के अश्वसेन नरपती ।
राणी वामा नाम के तेहने दीपती ॥ १ ॥

जनम्या पास कुमार के तेहनी राणीइ ।
उच्छव कीधो देव के इन्द्र इन्द्राणीइ ॥
जीवन परण्या प्रेम कन्या प्रभावती ।
नित नित नव नवा वेस करी नि देखावती ॥ २ ॥

दीक्षा लेई वनवास रहना काउमग तिहा ।
उपसर्ग करवा मेघमाली आव्यो तिहाँ ॥
कष्ट देई नि तेह गयो ते देवता ।
पाम्यो केवलग्यान आवी सुरनर सेवता ॥ ३ ॥

वरस ते सो नो आउषू भोगवि ऊपना ।
जोत माहि मली ज्योत इहा काइ क रूपना ॥
पाटण माहि मूरत त्रणे पासनी ।
भरावी मूइरा माहि राखी कई मासनी ॥ ४ ॥

एक दिन प्रतिमा तेह गोडी नी लेई करी ।
पोताना आवास मितर के लेई धरी ॥
खाड खणीने माह घाली तुरके जिहा ।
सुई नित प्रति तेह सज्या वाली तिहा ॥ ५ ॥

एक दिन सूहणा माहि आवीने इम कहै ।
तेण अवसर तुरक हीया माहि सरदहै ॥
नही तर मारीस मरडोस हवि हू तूफ नै ।
ते माटे घर माह थी काढ तू मूफ नै ॥ ६ ॥

पारकर माह थी मेघो सा इहा आवस्यै ।
ते तूफ देस्यै टंका पाचस्यै साथे लावस्यै ॥
देजे मूरति एह काढी नै तेहनै ।
मत कहिजें कोई आगल वात तु केहनै ॥ ७ ॥

थास्ये कोड कल्याण के ताहरे आज थी
वाधस्यै पाचा माहि के नामि लाज थी

मनसू वीहनो तूरकडो थाये आकलो
आगल जे थाइ वात भवि जन साभलो ॥ ८ ॥

ढाल—२ देशी १ मांहरा घणुं सवाई ढोला ।
रखंभाईत देशे जाजो, खंभाईति चुडला लाइजोरे मांहरां सगबहू

लाख जोयण ज बु परमाण, तेमा भरत खेत्र परधान रे ।

माहरा सुगण सनेही सुगण्यो ।

पारकर देस छै रूडो, जिम नारि नै शोभे चूडो रे ॥मा०॥१॥

शास्त्र माहि जिम गीता, तिम सतीया माहि जिम सीता रे ॥मा०॥

वाजेत्र माहि जिम भेर, तिम परबत माहि मोटो भेर रे ॥मा०॥२॥

देव माहि जिम इद, ग्रहगण माहे जिम चद रे ॥मा०॥

वन्नीस सहिस तिहा देस (भूछे) तेमा पारकर देस विसेस रे ॥मा०॥२॥

भूवेषर नामि नयरी, तिहा रहिता नथि कोइ वेरी रे ॥मा०॥

तिहा राज करे खगार, तेतो जात तणो परमार रे ॥मा०॥४॥

तिहा बणज करै रे व्यापारी, तसु अपछर सिरखी नारी रे ॥मा०॥

मोटा मंदिर परघाम, तेतो चवदैसे बावन रे ॥मा०॥५॥

तिहा काजल सा व्यवहारी, सहु संघ मे छें अधिकारी रे ॥मा०॥

ते पुत्र कलित्र परिवार, तसु मानत छै दरवार रे ॥मा०॥६॥

ते काजल सा नी रे वाई, सा मेघो कीघो जमाई रे ॥मा०॥

एक दिन सालो बिनोइ, बैठा वात करता एहवी रे ॥मा०॥७॥

इहा थी घन घणो लेइ, जइ ल्यावो वस्तु केइ रे ॥मा०॥

गुजरात माहे तुम जाज्यो, जिम लाभ आवै ते लाज्यो रे ॥मा०॥८॥

ढाल—३ पांचम तप भणु रे—ए देशी

सा काजल कहै वात, मेघा भणि दिन रात, साभली सह है ए, बलतु इम कहै ए

जाइस हू परभात, साथ करी गुजरात, सुकन भला सही ए, तो चालुं वही ए ॥१॥
घन घणो लेई हाथ, परिवारी करि साथ, ककु तिलक कीयो ए, श्रीफल हाथ दीयो ए ।

लेई ऊट कतार, आव्यो चोहटा मभार, कन्या सनमुख मलीए, करती रगरुली ए ॥२॥

मालण आवी जाम, छाव भरी छै दाम, वघावै सेठ भणी ए, आसीस आपे घणी ए ।

मच्छ जुगल मल्यो खास, वेद बोलतो व्यास, पत्र भरी जोगणी ए, वृषभ हाथे घणी ए ॥३॥

डावो बोलै साड, दधि नु भरीउ भाड, खर डावो खरोए,..... ।

आगल आव्या जाम, मारग बूठा ताम, भेरव जिमणी भली ए, देव डावी वली ए ॥४॥

जिमणी रूपा रेल, तार वधी तेहनी वेल, नीलकठ तोरण कीयो-ए, उलस्या अती हीयो ए ।

हनुमत दीधी हाक, मधुरो बोले काग, लोक कहै सहु ए, काम होस्य बहु ए ॥५॥

अनुक्रम चाल्या जाय, आव्या पाटण माहि, उतारा भला किया ए, सेठजी आविया ए ।

निसि भर सूता जाँह, जक्ष आवी ने त्याह, सुहणे इम- कहै ए, सघलु सरदहै ए ।६॥
तरक तराँ छे धाम, तेह नै घर जइ ताम, पाचसै रोकडा ए, देजे दोकडा ए ।
देसे प्रतिमा एक, पास तराणी सुविवेक, तेह थी तुम्ह थास्ये ए, चिंता दूर जास्यै ए ॥७॥
संभलावी जक्ष्यराज, तुरक भणी कहै साज, प्रतिमा तु देजे ए, पाच से घन लेजे ए ।
इम करता परभात, तुरक भणी कहै वात, मन मा गहगह्या ए, अचरज कुण लहै ए ॥८॥

ढाल—४ आसण रा रे जोगी, ए देशी

तरक भणी दियै पाच सै दाम, प्रतिमा आणी ठाम रे । पासजी मुने तूठा
पुजे प्रतिमा हरख भराणो, भाव आणी ने खरचो नाणो रे । पासजी मुने तूठा ॥१॥
मुम्ह वखते ए मूरत आवी, मूने आपस्यै दाम उपावी रे ।पा०।
दाम देई निरू तिहा लीधु, मन मान्यु कोरज कीधु रे ।पा०॥२॥
रूना-भरीया ऊटज वीस, ते माहि बँसारघा जगदीस रे ॥पा०॥
अनुक्रमे चाल्या पाटण माहि थी, साथै मूरत लेइ नै तिहाँथी रे ॥पा०॥३॥
मली सहु दाणी विचारै मन मे, एतो कोतक दीसै इण मे रे ॥पा०॥
मेघा सा नै दाणी पूछै, कहो सेठ जी कारण स्यू छै रे ॥पा०॥४॥
आगल राधणपुर सहु आव्या, दाण लेवा दाणी मिली आव्या रे ॥पा०॥
गणे गणे उट नै भूलै भूलै लेखू, एक ओछो अ्रेक अधिको देखू रे ॥पा०॥५॥
सा मेघो कहै साभल दाणी, अमे मूरत गोडीजी नी आणी रे ॥पा०॥
ते मूरत ए बरकी माहे, किम जालवीए बीजे ठामी रे ॥पा०॥६॥
पारसनाथ तराँ सुपसाइ, दाण-मेली दाणी घर जाये रे ॥पा०॥
जात्रा करीनि, सहु घर आवै, जिन पूजी नै आणद पावै रे ॥पा०॥७॥
तिहा थी आव्या पारकर माहे, भूधेसर नगर छै ज्याँही रे ॥पा०॥
वधामणी दीधी जिण पुरवै, थया रूलियाइत घणु हरखै रे ॥पा०॥८॥

ढाल—५ राणपुरो रलयामणो रे लाल

संघ आवै मली सामठा रे लाल, दरसण करवा काज, भवि प्राणी रे ।
ढोल नगारा ढल ढलै रे लाल, नादे अवर गाज ।भ०॥१॥
सुणजो बात सुहामणी रे लाल ।
उछव महोछव करे घणा रे लाल, भेट्या श्री पारसनाथ ।भ०।
पूजा प्रभावना करे घणा रे लाल, हर्ष पाम्या सहु साथ ।भ०॥२॥मु०॥
सवद चउदै बत्रीस मे रे लाल, कार्तिक सुद नी बीज ।भ०।
थावर वारे थापीया रे लाल, नरपति पाम्या रीम्ह ।भ०॥३॥मु०॥
एक दिन काजलसा कहै रे लाल, मेघामा नै वात ।भ०।
नारणु अमास लेई करी रे लाल, गया हुता गूजरात ।भ०॥४॥मु०॥
ते घन तुमे किहा वावरचुं रे लाल, ते दयो लेखो आज ।भ०।

तव मेघो कहै सेठजी रे लाल, खरच्या घर्म नै काज ।भ०॥१॥सु०॥
 सामीजी माटै सू पीया रे लाल, पाच सै दीघा दाम ।भ०
 काजल कहै तुमे स्यू कर्यु रे लाल, ए पथर कुण काम ।भ०॥६॥सु०॥
 काजल भरी मेघो कहै रे लाल, ए व्यापार अम भाग ।भ०
 ते पाच सै सर माहरै रे लाल, तेमा नही तुम लाग ।भ०॥७॥सु०॥
 मेघासानी भार्या रे लाल, मृषा दे छे नाम ।भ०
 महीयो नै मेरो ए वे सारिखा रे लाल, बहु सुत रति अतिकाम ।भ०॥८॥सु०॥

ढाल—६ कंत तमाखू परहरो, ए देशी

सा काजल मेघा भरी, वेहु जग मि सवाद । मोरा लाल
 तिहा मेघो घनराज नै, एक दिन दीघो साद । मोरा लाल सुणजोबात सुहामणी॥१॥

आ प्रतिमा पूजो तुमे भाव आणी नि चित्त ।मो०
 वार वरस मेघे तेहनै, पूजी प्रतिमा नित्य ।मो०
 एक दिन सुहणै इम कहै, मेघा सा नै वात ।मो०
 तु अम साथै आवजे, परवारी परभात ।मो०॥३॥सु०॥
 वहिल लेजे भावल तरणी, चारण जात छे जेह ।मो०
 देवाणद रायका तरणी, दोय वृषभ छै तेह ।मो०॥४॥सु०॥
 वहिल खेडे तु एकलो, मत लेजे कोई साथ ।मो०
 वाडा थल भरी हाकजे, मुझ नै राखजे हाथ ।मो०॥५॥सु०॥
 इम मेघा ने श्रीछवी, यक्ष गयो निज ठाम ।मो०
 रवि ऊर्या मेघो तिहा, करवा माड्ये काम ।मो०॥६॥सु०॥
 वहिल लीघो भावल तरणी, वृषभ आप्या दोय ।मो०
 जोतरी वैहिल स्वामी तरणी, जाणै छै संव कोय ।मो०॥७॥सु०॥
 तव मेघो ते वहिलनि, खेडी चाल्यो जाय ।मो०
 अनुक्रमे मारग चालता, आव्या थलवट माहे ।मो०॥८॥सु०॥

ढाल—७ अमली लाल रंगावो वर ना मोलियां, ए देशी

तिहा छोटा नै मोटा थल घणा, तिहा रूख तरणो नही पार रे ।
 तिहा भूत नै प्रेत व्यतर घणा, देखी सेठ करै विचार रे ।
 सा मेघो रे मन मे चितवै, कुण करसै मोरी सार रे ।
 तव जक्ष आवी ने इम कहै, तु म कर फिंकर लगा रे ॥२॥
 तव वैहल हाकी नै चालीयो, आव्यो ऊझड गौडीपुर गाम रे ।
 तिहा वाव कुवा सरोवर नही, नही मोहल मंदिर सुठाम रे ॥सा०॥३॥

तिहा वहिल थभाणी चालै नही, हवै सेठ हुयो दिलगीर रे ।सा०।
 मुक्त पासै नयी कोई दोकडा, कुण जाणै पराई पीड रे ।सा०॥४॥
 तिहा रात पडी रवी आथम्यो, चितातुर थइनि सूतो रे ।सा०।
 तव जख्य आवी ने इम कहै, सोहणा माहि एकतो रे ।मा०॥५॥
 हवे साभल मेघा हु कहै, इहा वास जे गोडीपुर गाम रे ।सा०।
 माहरो देरासर करजे इहा, उत्तम जोड कोइ ठाम रे ।सा०॥६॥
 तु जाजे रे दक्षणा दस भगी, तिहा पढ्युं छै नीलू छाण रे ।सा०।
 तिहा कुओ उमटसी पाणी तणो, परगटसै पाहाणरी खाण रे ।सा०॥७॥
 पासै अग्यो छै उज्वल आकडो ते हेठल छै धन बहुलो रे ।सा०।
 तिहा पूरयो छै चोखा तणो साथीयो, वली पाणी तणो कुयो पहोलो रे ।सा०॥८॥

ढाल—८ सीता तो रूपे रूड़ी, एहनी देशी

सीलावट सीरोही गामें तिहा रहै छै चतुर छै कामै हो ।सेठजी सामलो ।
 रोग छै तेह नै शरीरे, नमणु करी ने छाटो नीरे हो ।से०॥१॥
 रोग जास्यै नै सुख थास्यै, बैठो इहा काम कमास्यै हो ।से०।
 जोतिक निमत्त जोरावै, देरासर पायो मडावै हो ।से०॥२॥
 जख्य गयो इम कही नै, करो उद्यम सेठ जी वही ने ।मे०।
 सिलावट नै तेडावै, वली धन नी खाण खणावै हो ।से०॥३॥
 गोडीपुर गाम वसावै, सगा साजन नै तेडावै हो ।मे०।
 इम करता बहु बीना, थया मेघो जगत्र वदीता हो ।से०॥४॥
 एक दिन काजलसा आवी, कहै मेघा नै वात वनावी हो ।से०।
 ए कामें भाग अमारो, अर्थ मारो अर्थ तमारो हो ।मे०॥५॥
 ईम करी देरासर करीयै, जिम जग में जस वरीयै हो ।मे०।
 तव मेघो कहै तेहनै, दाम जोइ छै केहनै हो ।मे०॥६॥
 सामीजी सुपसायै, घणा दाम छै वली इहाइहो ।मे०।
 एक दिन कहिता तुमे आम, ए पयर छै कुण काम हो ।मे०॥७॥
 क्रोध वसे पाछो वलीगो, आपण मादर मां नलीयो हो ।मे०।
 सा काजल मनचितै, माह मेघो तो धाऊं नचिली हो ।मे०॥८॥

ढाल ९ कोइलो परवत धूंधलो रे लाल

पगणावु पुत्री माहरी रे लाल, खरू खरू प्रगान रे ।ननुगन।
 न्यात जीमाहुं आपणी रे लाल, तेही मेघो निगपान रे ।च०॥१॥
 सांभलजो ओना जनां रे लाल ॥आंकणी॥
 जो मेघो मारुं नली रे लाल, तो मुक्त उपजै गगन रे ।च०।

देवल करावु हुँ चली रे लाल, तो नाम रहै निरधार रे । च० ॥ २ ॥ सा० ॥

इम चितवी वीवाह नु रे लाल, करै कारिज ततकाल रे । च० ॥

साजन नै तेंडाव नै रे लाल, गोरीओ गावै धमाल रे । च० ॥

सा मेघा भणी नुतर रे लाल, मोकलै काजल साह रे । च० ॥

वीवाह उपर आवज्यो रे लाल, अवस करी नै इहाअ रे । च० ॥ ४ ॥ सा० ॥

सांभली मेघो चीतनै रे लाल, किमकरी जइयै त्याह रे । च० ॥

काम अमारै छै घणु रे लाल, देहरासर नो इहाह रे । च० ॥ ५ ॥ सा० ॥

तब मेघो कहै तेहनै रे लाल, तेडो जाओ परवार रे । च० ॥

काम मेली नै किम आवीयै रे लाल, जाणो तुमे निरधार रे । च० ॥ ६ ॥ सा० ॥

मरघादे नै तेडनै रे लाल, पुत्र कलत्र परवार रे । च० ॥

मेघा ना सहु साथ ने रे लाल, तेडी आव्या तिरणवार रे । च० ॥ ७ ॥ सा० ॥

कहै काजल मेघो किहा रे लाल, इहा नाव्या सा माट रे । च० ॥

मेघा विना कहो किम सरै रे लाल, न्यात तणी ए बात रे । च० ॥ ८ ॥ सा० ॥

ढाल १० नंद सलूणा नंदजी रे लो—ए देशी

जक्ष गयीइ मेघा भणी रे लो, हवै ताहरी आवी वनी रे लो ।

काजल आवस्यै तेडवा रे लो, कूड करी तुभ वेडवा रे लो ॥ १ ॥

तुम मत जाजे तिहा कणे रे लो, भेर देई तुभ नै हणे रे लो ।

तेडे पिए जइसे नही रे लो, नमण करी ले इजे सही रे लो ॥ २ ॥

दूध माहि देस्ये मरु रे लो, नमण पीधे जास्यै परु रे लो ।

ते माटे तुभ नै घणु रे लो, मान वचन सोहामणु रे लो ॥ ३ ॥

जक्ष गयो कही तेहवै रे लो, काजल आव्यो एहवै रे लो ।

कहै मेघा निसाभलो रे लो, आवी मेलो मन आवलो रे लो ॥ ४ ॥

तुम आव्या विना किम सरै रे लो, न्यात मे सोभीयै किण परै रे लो ।

तुम सरीखा आवै सगा रे लो, तो अमनै थायै उमगा रे लो ॥ ५ ॥

हु आव्यो धरती भरी रे लो, तो किम जाऊ पाछो फरी रे लो ।

जो अमनि काइ लेखवो रे लो, आडो अवलो मत देखवो रे लो ॥ ६ ॥

हठ लेई बैठा तुम रे लो, खोटी थइयै छै हवै अमे रे लो ।

सा मेघो मन चीनवै रे लो, अति ताप्यो किम पूरवै रे लो ॥ ७ ॥

काजल साथ चालियो रे लो, भूधेसर माहे आवीया रे लो ।

नमण विसारयु तिहा कणै रे लो, भविस पूरण अखी वण्यो रे लो ॥ ८ ॥

ढाल-११ काधल मत चालो, ए देशी

न्यात जीमाडी आपणी, देई नें बहुमान ।
वर कन्या परणाविया, दीघा बहुला दान ॥१॥

काजल कहै नारी भणी, मेघो अमे भेला ।
जिमण देज्यो विप भेलनै, दूध मे तिए वेला ॥२॥

दूध तरणी छै आखडी, तुमनै कहिनहुँ रौस ।
मेघा नै मेलवु नही, प्रीतुं जिमण जिमेग ॥३॥

तव नारी कहै प्रिउजी, मेघो मत मारो ।
कुल मे लछण लागसी, जास्यै पाच मि वारो ॥४॥

काजल तो मानै नही, नारी कही नै हारो ।
मन भांगो मोती बळ्खुं, तेहनै न लागै कारो ॥५॥

इम मीखवी निज नारि नै, जमवा विहै बँठा ।
भेला एकरा थाल मे, हीयो हरणी नै हेठा ॥६॥

दूध आप्यो निण नारीयै, प्रीत्यो थाली माहि ।
काजल कहै मुभा आखडी, पीघो मेघा माहि ॥७॥

मेघा नै हवै तत खणै, विप व्याप्यो रंग ।
गासो सास रमी गयो, पाम्यो गति सरंग ॥८॥

अधविच रह्या देहरा आज थी रे, जग मा नाम रह्यो निरधार रे ।
 नगरी मे बात घर घरविस्तरी रे, सहु को ना दिल मि आव्यो खार रे ॥७॥फि०॥
 द्वेष राखी नें मेघो मारीयो रे, ए तो काजल कपट भंडार रे ।
 मन नो मैलो दीठो एहवो रे, इम वोलै छै नर नै नार रे ॥८॥फि०॥

ढाल-१३ पूरब पुण्ये पामियै-ए देशी

बेहनी अगनि दाह देइ करी, आव्या सहु निज ठाम हे । बेहनी
 काजल कहै तुं मत रोए, न करु एहवुं काम हे ॥७॥१॥
 लेख लख्यो ते लाभीयै, दीजै किण नै दास हे वै०
 जनम मरण हाथे नथी, खोटी माया जाल हे वै० ॥२॥ले०॥
 एह संसार छै कारमो, खोटी माया जाल हे वै०
 एक आवे ठाली भरी, जेहवी अरट नी माल हे वै० ॥३॥ले०॥
 सुख दुख सरज्या पामियै, नहिं छै कोई नै हाथ हे वै०
 म कर फिकर तुं आज थी, बहुली आपने आथ हे वै० ॥४॥ले०॥
 खाओ पीयो सुख भोगवो, न करो चित लगार हे वै०
 जे जोइ इंते मुझनै कहो, न करो दिल मे विचार हे वै० ॥५॥ले०॥
 जिन नो प्रसाद कराविसु मितस राखीसु माम हे वै०
 इजत आपण कर तरौ, खोसुं किम करि नाम हे वै० ॥६॥ले०॥
 सोढा नें हाथे सुंपीसु, गौडीपुर ए गाम हे वै०
 चालो आपण सहु तिहा, हु लेई आवुं नाम हे वै० ॥७॥ले०॥
 अनुक्रम आव्या सहु मली, गौडीपुर गाम मभार हे वै०
 जिन नो प्रसाद करावियो, काजल सा तिए वार हे वै० ॥८॥ले०॥

ढाल-१४ करेलडां घड़ दे रे-ए देशी

देहरै सखर भढावीयो, थर न रहै तिए वार ।
 काजल मन मा चितवै, हवै कुण करवो प्रकार ॥१॥
 भविक जन साभलो रे, मुकी मन नो आमलोरे ॥२॥आकणी॥
 बीजी वार चढावीयो, पडै हेठो तंतकाल ।
 सोहणा मा जक्ष आविनै, कहै मेरा नै सुविसाल ॥३॥१॥
 तुं चढावे जाय नै थिर रहस्यै सर तेह ।
 काजल नें जस किम होवै मेघो मायों तेह ॥४॥३॥
 मेरें सखर चढावियो, नाम राख्यो जग माहे ।
 मूरत थापी पासनी, संघ आवै उच्छाह ॥५॥४॥

सवत चवद चौमाल मा, देहरै प्रतिष्ठा कीध ।
 महियो मेरो मेघा तणा, तिण जग माहे जस लीध ॥भ०॥४॥
 देसी प्रदेसी घणा, आवै लोक अनेक ।
 भाव घरी भगवत ने, वादे अधिक विवेक ॥भ०॥६॥
 खरचै द्रव्य घणा विहा, राउ राणा तिण वार ।
 मानत मानै लाखनी, टालै कष्ट अपार ॥भ०॥७॥
 निरधणीआनै धन दियै, अपुत्रिया नै पुत्र ।
 रोग निवारै रोगीआ, टालै दालिद्र दुख ॥भ०॥८॥

ढाल-१५ घर आवोजी आंबो मोरीयो-ए देशी

आज अम घर रग व घामणा, आज तूठा श्री गौडी पासो ।
 आज चिंतामण आवी चढ्यो, आज सफल फली मन आसो ॥आ०॥१॥
 आज सुरतरु फल्यो आगणे, आज प्रगटी मोहन वेलो ।
 आज विछडीया बाहला मिल्या, आज अम घर हुई रंग रेलो ॥आ०॥२॥
 आज अम घर आबो मोरीयो, आज बूठो सोवन धार ।
 आज दूधे वूठा मेहला, आज गगा आवी घर बार ॥आ०॥३॥
 श्रीहीर विजय सूरिश्वरू, तस शुभ विजय कवि सीस ।
 तेहना भाव विजै कवि दीपता, तेहना सीध नमु निशदीसो ॥आ०॥४॥
 तेहना रूप विजै कविराय ना, तेहना कृष्ण नमु करजोडि ।
 वली रंग विजै रगे करी, हुतो प्रणपत करं कर जोडि ॥आ०॥५॥
 आज गायो श्री गौडीपुर घणी, श्री सघ केरै पसाय ।
 चतुर चौमासू कीधू छुप सुं, गामते महियल मांह ॥आ०॥६॥
 सवत अठारै सतलोत्तरे, भाद्रवा मास उदार ।
 निथ तेरस चन्द्रवास रै इम नेम विजय जै जैकार ॥आ०॥७॥
 इति श्री गौडी पार्श्वनाथजी स्तवनम् संपूर्णम्

भारतीय संगीतशास्त्र में मार्ग और देशी का विभाजन

भारतीय संगीतशास्त्र के अध्येता के सम्मुख मार्ग और देशी—संगीत का यह द्विविध विभाजन, अध्ययन के प्रवेशद्वार पर ही उपस्थित हो जाता है। किन्तु आजकल संगीतशास्त्र का अध्ययन जिस रीति से, जिस चित्तवृत्ति से हो रहा है, तदनुसार इस विभाजन को कुछ भी महत्व नहीं दिया जाता और इसे अतीत का अनुपयोगी अवशेष मात्र मान कर इसकी उपेक्षा कर दी जाती है, 'लक्षण' में जो स्थिति है, वही 'लक्ष्य' में भी है, वहाँ भी आज इस विभाजन का कोई स्थान नहीं समझा जाता। किन्तु वास्तव में यह विभाजन हमारे संगीतशास्त्र में मौलिक महत्व रखता है। इस विभाजन के मर्म को समझे बिना यह कहते रहना कि भारतीय संगीत आध्यात्मिक साधना का सशक्त अङ्ग है, कोरा अर्थवाद बन कर रह जाता है और उससे सत्य दर्शन के स्थान पर भ्रमजाल को ही पोषण मिलता है।

'मार्ग' शब्द मृग धातु से बना है, जिसका अर्थ है अन्वेषण (मृग मार्गरो)। 'देशी' शब्द की निष्पत्ति दिशु धातु से है जिसका अर्थ है देना या बाहर फेंकना (दिश अतिसर्जने)। मार्ग में अन्वेषण का अर्थ स्पष्ट है, किन्तु वह अन्वेषण किस का? इस प्रश्न पर हम कुछ आगे चल कर विचार करेंगे। इतना तो आपाततः स्पष्ट है कि अन्वेषण 'भूमा' का ही अभिप्रेत हो सकता है, 'अल्प' का नहीं। देशी में भीतर से बाहर अतिसर्जन करने का भाव है इसलिये इसमें जन रजन का प्रयोजन अन्तर्निहित है 'देश' से 'देशी' का सम्बन्ध जोड़ा जाय तो उस में खण्डबोध का अर्थ अनुस्यूत मानना होगा। इन दोनों शब्दों का संगीतशास्त्र में क्या स्थान है, यही प्रस्तुत प्रबन्ध में आलोच्य है।

भारतीय संगीत का शास्त्रीय विवेचन सर्वप्रथम भरत के नाट्यशास्त्र में मिलता है, किन्तु वहाँ संगीत का मार्ग और देशी यह द्विविध विभाजन कहीं भी स्पष्ट रूप से नहीं मिलता, यद्यपि हम कुछ आगे चल कर देखेंगे कि इस विभाजन का बीज सूक्ष्म रूप से नाट्यशास्त्र में अवश्य प्राप्त है। इस विभाजन का सर्वप्रथम स्पष्ट उल्लेख मतंग के बृहद्देशी में मिलता है। इस ग्रन्थ के नाम में ही 'देशी' पद है, इसलिये ऐसा समझा जा सकता है कि इस ग्रन्थ के रचना-काल (१००-६०० ई० के मध्य) तक मार्ग और देशी का विभाजन बहुत स्पष्ट रूप से स्वीकृत हो चुका होगा, और इसमें देशी के निरूपण के प्रति अधिक अभिनिवेश रहा होगा। संपूर्ण ग्रन्थ उपलब्ध न होने से और उपलब्धांश का पाठ बहुत खंडित होने से उक्त अनुमान की पूर्ण पुष्टि करना तो संभव नहीं है, किन्तु ग्रन्थ के प्रारंभ में ही देशी और मार्ग का जो उल्लेख मिलता है, वह अवश्य ही सूचक है।

'बृहद्देशी' के बाद प्रायः १५ वीं शताब्दी तक यह विभाजन संगीतशास्त्र के सभी प्रमुख ग्रन्थों में मौलिक स्थान पाता रहा। किन्तु १५ वीं शताब्दी के बाद इसका महत्व घटने लगा, या तो इसका

केवल नामोल्लेख ही ग्रन्थों में रह पाया और या उसका भी लोप हो गया। 'बृहद्देशी' के परवर्ती ग्रन्थों को मार्ग-देशी विभाजन की दृष्टि से निम्नलिखित चार श्रेणियों में रखा जा सकता है।

१. मार्ग और देशी विभाजन का स्पष्ट उल्लेख एवं पूर्ण निर्वाह करने वाले ग्रन्थ

इस श्रेणी के अन्तर्गत ग्रन्थों में गीत, वाद्य और नृत्य। संगीत के इन तीनों अंगों का मार्ग और देशी के रूप में द्विविध विभाजन किया गया है। गीत के प्रसंग में राग का ग्रामराग और देशीराग के रूप में एवं गीत प्रबन्ध का शुद्ध गीतक और (देशी) प्रबन्ध के रूप में द्विधा विभाजन हुआ है। वाद्य के प्रसंग में मार्ग और देशी का विभाजन कहीं भी स्पष्ट रूप से नहीं किया गया है, इसका कारण यही हो सकता है कि भारतीय परम्परा में वाद्य गीत का अनुवर्ती-मात्र है, इसलिये गीत के प्रसंग में रागों का जो द्विधा विभाजन हुआ है, वही तत और सुपिर वाद्यों को भी अविकल रूप से लागू हो जाना है। ताल प्रकरण में मार्ग-ताल और देशी-ताल ऐसा विभाजन किया गया है। इसका सम्बन्ध परोक्ष रूप से धन और अवनद्ध वाद्यों के साथ समझा जा सकता है। जहाँ तक वाद्य यन्त्रों का सम्बन्ध है, ऐसा कोई निर्देश कहीं नहीं मिलता कि अमुक वाद्य मार्ग संगीत के उपयोगी है और अमुक देशी संगीत के। वास्तव में ऐसा निर्देश आवश्यक भी नहीं है। केवल मार्गपटह और देशीपटह इस प्रकार पटह (अवनद्ध वाद्य विशेष) के दो सविशेषण भेद कहे गये हैं। (दृष्टव्य सगातरत्नाकर वाद्याध्याय, श्लोक ८०५)। नृत्य के प्रकरण में मार्ग नृत्य और देशी नृत्य यह दो भेद स्वीकृत हैं।

प्रस्तुत श्रेणी के अन्तर्गत निम्नलिखित ग्रन्थों के नाम प्रमुख हैं।

(१) नान्यदेव का भरतभाष्य (१२ वीं शती ई०) इसका प्रारम्भिक अंश ही अभी प्रकाशित हुआ है। पूरे ग्रन्थ की पाण्डुलिपि उपलब्ध नहीं है। जो कुछ उपलब्ध है, उसमें देशी रागों का पृथक् निरूपण नहीं है, मार्ग रागों की 'भाषाओं' के साथ-साथ ही कुछ ऐसे रागों का वर्णन मिलता है जो अन्य ग्रन्थों में देशी कहे गये हैं। देशी तालों का वर्णन भी नहीं मिलता। केवल देशी प्रबन्धों का माहोपास निरूपण मिलता है। नृत्य प्रकरण इसमें है ही नहीं।

(२) शाङ्गदेव का 'संगीत रत्नाकर' (१३ वीं शती ई०) इसमें राग, ताल, प्रबन्ध और नृत्य-सभी प्रकरणों में मार्ग देशी का विभाजन प्राप्त है।

(३) पण्डितमण्डली का 'संगीत शिरोमणि' (१५ वीं शती ई०)—यह ग्रन्थ अप्रकाशित है और पाण्डुलिपियाँ बहुत ही खण्डित हैं।

(४) राणा कुम्भवरण (कुम्भा) का 'संगीतराज' (१५ वीं शती ई०)—इसमें विषय-प्रतिपादन संगीतरत्नाकर की अपेक्षा कहीं अधिक विस्तृत है, अतः मार्ग-देशी का ऊपर दिये सभी प्रकरणों में विभाजन अधिकतर स्पष्ट है।

२. मार्ग और देशी के विभाजन का अपूर्ण निर्वाह करने वाले ग्रन्थ

(१) श्रीकण्ठ की 'रसज्ञोमुदी' (१६ वीं शती) केवल नाम प्रकरण में यह विभाजन स्पष्ट मिलता है।

(२) रघुनाथ भूष की 'संगीतमुद्रा' (१७ वीं शती) केवल राग-प्रकरण में मार्ग-देशी और देशी तालों का परम्परागत विभाग मिलता है। ताल प्रकरण की प्रतिलि में तो मार्ग देशी का स्पष्ट उल्लेख है, परन्तु अध्याय उपलब्ध नहीं है।

३. मार्ग और देशी का केवल नामोल्लेख करने वाले ग्रन्थ

- (१) वाचनाचार्य सुधाकलश का 'सगीतोपनिषात्सारोद्धार' (१४वीं शती ई०)
- (२) रामामात्य का 'स्वरमेलकलानिधि' (१६वीं शती ई०)
- (३) दामोदर पण्डित का 'सगीतदर्पण' (१७वीं शती ई०)
- (४) तुलजाधिप का 'सगीतसारामृत' (१७वीं शती ई०)
- (५) अहोबल का 'सगीतपारिजात' (१७वीं शती ई०)
- (५) सोमनाथ का 'रागविबोध' (१७वीं शती ई०)

४. मार्ग-देशी का नामोल्लेख तक न करने वाले ग्रन्थ

- (१) पुण्डरीक विट्ठल का 'सद्वागचन्द्रोदय' (१६वीं शती ई०) इनके 'रागमाला' तथा 'राग-मञ्जरी' ग्रन्थ भी इसी श्रेणी मे आते हैं, किन्तु वे सगीतशास्त्र के केवल एक देश राग के ही प्रतिपादक ग्रन्थ हैं, इसलिये उनका यहा पृथक् उल्लेख नहीं किया गया है।
- (२) शुभङ्कर का 'सगीतदामोदर' (१६वीं शती)
- (३) श्रीनिवास का 'रागतत्त्वविबोध' (१७वीं शती)

मार्ग-देशी का लक्षण प्रमुख ग्रन्थकारो ने इस प्रकार दिया है .—

- (१) नानाविधेषु देशेषु जन्तूना सुखदो भवेत् ।
तत प्रभृति लोकाना नरेन्द्राणा यदृच्छया ॥१॥
× × × ×
देशे देशे प्रवृत्तोऽसौ ध्वनिर्देशीति सञ्ज्ञित ॥२॥
ध्वनिस्तु द्विविध प्रोक्तो व्यक्ताव्यक्तविभागत ।
वर्णोपलम्भनाद् व्यक्तो देशीमुखमुपागतः ॥१२॥
अबला बालगोपालै क्षितिपालैर्निजेच्छया ।
गीयते साऽनुरागेण स्वदेशे देशिरुच्यते ॥१३॥
निबद्धाश्चानिबद्धश्च मार्गोऽयं द्विविधो मत ।
आप्ला (ला) पादिनिबन्धोय स च मार्गं प्रकीर्तित ॥१४॥
आलापादिविहीनस्तु स च देशी प्रकीर्तित । (बृहद्देशी पृ० १, २)

इस उद्धरण की अन्तिम पक्ति बृहद्देशी के मूलपाठ मे नहीं है, सोमनाथ ने अपने राग-विबोध के प्रथम अध्याय के श्लोक ७ पर टीका मे मतग के नाम से जो उद्धरण दिया है, उसमे से यह पक्ति ली गई है ।

- (२) गीत वाद्य तथा नृत्य त्रय सगीतमुच्यते ।
मार्गो देशीति तद्वद्वेधा तत्र मार्गं स उच्यते ॥
यो मार्गितो विरिञ्च्याद्यं प्रयुक्तो भरतादिभि ।
देवस्य पुरतः शम्भोर्नियताभ्युदयप्रद ॥

देशे देशे जनाना यद् रुच्या हृदयरञ्जकम् ।

गीतं च वादनं नृत्तं तद्देशीयभिधीयते ॥ (संगीतरत्नाकर १/१/२१-२४)

(३) सामवेदात्समुद्धृत्य यद्गीतमृषिभिः पुरा ।

सद्भिर्वाङ्मुरितो मार्गस्तेन मार्गोऽभिधीयते ॥

संस्कृतात्प्राकृतं तद्वत् प्राकृताद्देशिका यथा ।

तद्वत् मार्गात्स्वबुद्धान्यैर्वाग्देशीयं समुद्धृता ॥ (भरतभाष्य ११/२)

इन तीनों उद्धरणों का सम्मिलित सारांश मार्ग और देशी-विभाजन के निम्नलिखित दो आधार प्रस्तुत करता है ।

१—प्रयोजनगत—जिसके अनुसार देशी का प्रयोजन जनरजन है और मार्ग का अम्युदय ।

२—स्वरूपगत—इसके अनुसार 'मार्ग' शुद्ध और नियमबद्ध है और देशी अपेक्षाकृत अशुद्ध और नियमरहित है ।

इस प्रसंग में प्रयोजनगत और स्वरूपगत भेद की कुछ सामान्य चर्चा अस्थानीय न होगी । सभी पदार्थों के दो पहलू होते हैं । एक वस्तुगत धर्म जो प्रयोक्ता अथवा ग्राहक की निष्ठा से निरपेक्ष है, दूसरे प्रयोजनगत धर्म जो ग्राहक अथवा प्रयोक्ता की निष्ठा के सापेक्ष है, अर्थात् उसी के अनुस्तर प्रकाशित होते हैं । किसी पदार्थ में प्रथम पहलू प्रबल होता है तो किसी में दूसरा । उदाहरण के लिये, विष का मादक धर्म वस्तुगत है । विष का सेवनकारी उसे मारक समझे अथवा सजीवक, विष का मारक धर्म दोनों अवस्थाओं में समान रूप से कार्य करेगा । (मीरा जैसे भक्तजनों को विष से भी सजीवनी प्राप्त होने के अलौकिक उदाहरण इस सामान्य नियम की परिधि के बाहर हैं) । दूसरी ओर औषधि का वस्तुगत धर्म जो भी हो, उसका प्रकाश सेवनकर्ता की निष्ठा पर काफी मात्रा में निर्भर रहता है । सामान्य भोज्य पदार्थों का वस्तुगत धर्म भी भोजन कराने वाले और करने वाले की भावना के अनुसार बहुत कुछ स्वतंत्र रूप से प्रकट होता है । होटल में प्राप्त परम पौष्टिक भोजन भी पुष्टि और तुष्टि के विधान में माता के दिये हुए खूबे-सूखे भोजन की समता नहीं कर सकता । इस प्रकार सभी स्थूल लौकिक पदार्थों में वस्तुगत धर्म प्रबल होने पर भी उसका प्रकाशन सर्वत्र एकसा नहीं होता ।

जो कुछ स्थूल पदार्थों के विषय में कहा गया वह सूक्ष्म विषयों में और भी अधिक लागू होता है । ललित कलाओं को ही ले लें, उनके द्वारा सौन्दर्यबोध, भावबोध अथवा रसबोध ग्राहक के संस्कार, शिक्षा, भावनात्मक स्तर इत्यादि अनेक आश्रयगत तत्त्वों पर निर्भर रहता है जिन्हें विषयगत धर्म से निरपेक्ष माना जा सकता है । काव्य, संगीत, चित्र अथवा मूर्ति—इन कलाओं की एक ही कृति भिन्न भिन्न स्तर की अनुभूति जगाती है । उन कलाकृतियों में विषयगत स्तरभेद न हो ऐसी बात नहीं है, किन्तु ग्राहक गत स्तरभेद ही यहां प्रस्तुत है । जिस प्रकार कलाजगत् में ग्राहक का स्तरभेद वस्तुगत धर्म के प्रकाशन में

ॐ 'अम्युदय' से यहाँ आध्यात्मिक उन्नति का ही ग्रहण करना चाहिये, अन्यथा देशी से मार्ग का कुछ वैशिष्ट्य स्थापित न हो सकेगा । जहाँ 'निश्चेयस्' और 'अम्युदय' को परस्पर भिन्न कहा जाता है वहाँ 'अम्युदय' लौकिक उन्नति का वाचक माना जाता है । किन्तु यहाँ वह अर्थ लेना उचित नहीं जान पड़ता ।

साधक अथवा बाधक होता है, उसी प्रकार प्रयोक्ता यानी स्रष्टा का मन पूत प्रयोजन भी कलाकृति के वस्तुगत स्तरभेद का नियामक होता है। अर्थ, यश, कामना-पूर्ति आदि लौकिक प्रयोजनों से की गई कला-साधना अथवा कलासृष्टि प्रयोमार्ग में ही प्रगति करा सकेगी, यद्यपि कला के वस्तुगत धर्म में श्रेय प्रदत्त सर्वमान्य है। इस वस्तुगत धर्म का प्रकाशन तभी हो सकता है जब प्रयोक्त की भी उस प्रयोजन में निष्ठा हो अर्थात् प्रेय से वैराग्य और नि श्रेयस् के प्रति अनुराग हो। इस निष्ठा के अभाव में अलौकिक प्रयोजन की सिद्धि करने का वस्तुगत धर्म कला में प्रकाशित नहीं हो सकता।

ऊपर की चर्चा के अनुसार मार्ग और देशी के लक्षण पर विचार करे तो पहले प्रयोजनगत भेद उपस्थित होता है और बाद में स्वरूपगत। जन-मन-रजन का प्रयोजन देशी में और नि श्रेयस् का प्रयोजन मार्ग में है, साथ ही दोनों के वस्तुगत धर्म अथवा स्वरूप की विभिन्नता कही गयी है, जिसके अनुसार मार्ग शुद्ध और नियमित है एवं देशी अशुद्ध अथवा मिश्र और अनियमित। इस प्रसंग में भरत भाष्य का ऊपर दिया हुआ उद्धरण विचारणीय है। उसके अनुसार मार्ग के शुद्ध स्वरूप से देशी का आविर्भाव हुआ है। आज-कल विज्ञान के विकासवाद के सिद्धान्त के पभाव से प्रत्येक क्षेत्र में निम्न स्तर से उच्च स्तर की ओर अभियान ही स्वाभाविक क्रम माना जाने लगा है। तदनुसार यदि मार्ग शुद्ध एवं नियम सहित है तो स्वयं उसका विकास अशुद्ध और अनियमित देशी के आधार पर होना चाहिए। किन्तु भारतीय दर्शन के अनुसार शुद्ध की विकृति से अशुद्ध या मिश्र का आविर्भाव माना जाता है। तदनुसार देशी को मार्ग का अशुद्ध रूप मानने में कुछ भी आपत्ति नहीं हो सकती। चेतना के उच्चतम स्तर पर जो आविर्भाव होता है, उसी में नाना प्रकार की उपाधियों के मिश्रण से अशुद्ध रूप प्रकट होते हैं, यह अवरोह-मार्गीय विचारधारा है। दूसरी ओर आरोह-मार्गीय विचारधारा के अनुसार अशुद्ध स्तर पर से अशुद्धि का निरास करते हुए क्रमशः शुद्ध स्तर तक विकास होता है। स्थूल बुद्धि से भले ही आरोह-मार्गीय विचार ही संगत जान पड़े, किन्तु वास्तव में सभी विकृतियों, अशुद्धियों के मूल में परम विशुद्ध अविकृत नत्त्व माने बिना गति नहीं है। तदनुसार सस्कृत से प्राकृत का और मार्ग से देशी का आविर्भाव मानना पूर्णतया संगत है।

ऊपर हमने जिन तीन उद्धरणों पर विचार किये उनके अतिरिक्त कुछ अन्य उद्धरण भी यहाँ प्रसंग प्राप्त हैं—

१—गान्धर्व और गान के प्रकरण में—

अत्यर्थमिष्ट देवाना तथा प्रीतिकर पुन ।

गन्धर्वाणाञ्च यस्माद्धि तस्माद् गान्धर्वमुच्यते ॥

अस्य योनिर्भवेद् गान वीणावशस्तथैव च । (नाट्य शास्त्र २८ । ६, १०.)

सामम्यो गीतमिति कथित सामानि चात्र कारणकारणानि । गान्धर्व हि सामम्यस्तस्माद् भव गान न तुल्ये स्वराद्यात्मकत्वे गान गान्धर्वेऽन्तर्भूतमिति का भाषा । विपर्ययोऽपि कस्मान्न भवति, तादात्म्यमेव वा कथं न स्यादित्याशका शमयितुमाह अत्यर्थमिष्ट देवानामिति । अनेनादित्व सूचितम् । देवाहि कथमिष्टं विजह्युः । तथेति तेन देवतापरितोषद्वारेण प्रीति ददातीत्यदृष्टफलत्वं दर्शितम् । तथा तेन प्रकारेण प्रतीतेरपवर्गोचितानन्द स्वभावविशेषणावर्जित मित्यपवर्गफलत्वं दर्शितम् । तथाऽतिशयोक्तिं घनादिनिरपेक्ष चेद देवाना यजन यथा पूराणयोगादिभ्योऽधिका प्रीतिर्गान्धर्वाण्युद्धरस्येति । गन्धर्वाणामिति

प्रयोक्त्रपलक्षणं तेन ह्यत्यन्तं सवितप्रवेशलाभेन तु गातुः फलयोगो गन्धत्वात्।.... इति प्रयोक्तृगतमत्र मुख्य फलम् । न तु गानमिव मुख्यतया श्रोतृनिष्ठम् । गानं हि केवलं प्रीतिकार्यं वर्तते

(अभिनव भारती)

पूर्वरङ्गादावदृष्टसिद्धौ सयतगीतकवर्द्धमानादि प्रयुज्यते ।

ध्रुवागाने तु दृष्टफले गायनस्येव सोऽस्तु व्यापारः ।

(अभिनव भारती नाट्य शास्त्र चतुर्थ खंड पृ १५२)

नाट्य शास्त्र में मार्ग-देशी का उल्लेख नहीं है, किन्तु सगीत के लिये 'गान्धर्व' सज्ञा है जो बाद में चल कर गीत-प्रबन्ध के प्रकरण में मार्ग की पर्यायवाची बन गई थी (दृष्टव्य संगीत-रत्नाकर का निम्न उद्धरण) । 'गान्धर्व' को देवताओं का अत्यन्त इष्ट अर्थात् प्रिय बताया गया है । अभिनवगुप्त ने उसे दृष्टादृष्ट-फलप्रद कहा है और उस के फल को मुख्यतया प्रयोक्तृगत बताया है । दूसरी ओर 'गान' का फल मुख्यतया श्रोतृ-निष्ठ कहा है । यही पर मार्ग और देशी का मूल तत्व मिल जाता है । मार्ग आत्मनिष्ठ होने से उसमें मुख्य-फल प्रयोक्ता को ही मिलता है और देशी में श्रोता के प्रति लक्ष्य रहने के कारण उसका फल मुख्यतया श्रोतृनिष्ठ अर्थात् श्रोताओं का रजनमात्र होता है । पुनः ३१ वें अध्याय में जहाँ भरत ने शुद्ध गीतको के प्रकार कहे हैं वहाँ भी अभिनवगुप्त ने वर्द्धमानादि शुद्ध गीतको को अदृष्ट-फल-प्रद बताया है और ध्रुवागान को दृष्ट-फल-प्रद । भरत के परवर्ती काल में शुद्ध गीतक मार्ग का अंग माने गये और ध्रुवाओं के आधार पर देशी प्रबन्धों का विकास हुआ । इस प्रकरण में भी मार्ग और देशी के बीज नाट्यशास्त्र में मिल ही जाते हैं ।

२—गीत-प्रबन्ध प्रकरण में—

रञ्जक स्वरसंदर्भो गीतमित्यभिधीयते ।

गान्धर्वं गानमित्यस्य भेदद्वयमुदीरितम् ॥१॥

अनादिसम्प्रदाय यद्गान्धर्वं सप्रयुज्यते ।

नियतं श्रेयसो हेतुस्तद्गान्धर्वं जगुर्बुधाः ॥२॥

यत्तु वाग्गेयकारेण रचितं लक्षणान्वितम् ।

देशीरागादिषु प्रोक्तं तद्गानं जनरञ्जनम् ॥३॥

(सगीतरत्नाकर ४/१-३)

३—राग-प्रकरण में—

देशीत्व नाम कामचारप्रवर्तितत्वम् ।

तदत्र मार्गरागेषु नियमः यः पुरोदितः ।

स देशीरागभाषादावन्यथापि क्वचिद् भवेत् ॥

(वही, २/२/२ पर कल्लिनाथ की टीका)

४—नृत्य-प्रकरण में—

नाट्यं मार्गञ्च देशीयमुत्तमं मध्यमं तथा

अधमं क्रमतो ज्ञेयं नृत्यत्रितयमुत्तमैः ॥२८६॥

नृते क्यप्प्रत्यये नृत्यशब्द कर्म विवक्षया ।
 भावोपसर्जनो यत्र रसो मुख्य प्रकाशते ॥४४५॥
 तन्नाट्यपूर्वक नृत्य मार्गनृत्यं तदुच्यते ।
 रसोपसर्जनीभूतो यत्र भाव प्रकाशते ॥४४६॥
 मार्गो भावाभिघस्तस्मान्मृग्यतेऽत्र रसो पतः ।
 नाट्यमार्गोपाधिभिन्न द्विधा नृत्यमुदीरितम् ॥४४७॥
 नृते क्तप्रत्यये रूप देशीनृत्तमिहोदितम् ॥४४८॥
 नन्वत्र प्रत्ययैकार्थे मार्गं देशीति का भिदा ।
 उच्यतेऽत्र तदैक्येऽपि यो यत्र विनियुज्यते ।
 विवक्षावशतो ब्रूते स तमर्थमिति स्थितम् ॥४४९॥
 पकजत्वे समानेऽपि लोके पद्मे तदीरितम् ।
 विवक्षा चात्र शोभाया हस्ते हस्तैकदेशवत् ॥४५०॥
 नृत्ये नृत्यैकदेशेऽपि नृत्यशब्दाद् द्वयोर्ग्रह ॥४५१॥

(सगीतराज, नृत्यरत्नकोश, उल्लास १, परीक्षण १)

ऊपर द्वितीय उद्धरण मे 'गान्धर्व' को मार्ग का पर्यायवाची मान कर उसे अपौरुषेय कहा गया है, और 'गान' को देशी का पर्यायवाची मान कर उसका पौरुषेयत्व बताया गया है। गीत-प्रबन्धक के प्रकरण मे मार्ग-देशी की यह विभाजक रेखा उचित भी है। तीसरा उद्धरण राग के प्रसंग का है। इस मे मार्ग से सबद्ध ग्राम-रागो मे नियमो की अपरिवर्तनीयता कही गई है। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि ग्रामरागो का नाट्य के प्रसंग मे ही प्रयोग विहित है, किन्तु देशी रागो का प्रयोग नाट्य से स्वतन्त्र कहा गया है। चौथा उद्धरण नृत्य-सबन्धी है, और उस पर विशेष विचार अपेक्षित है।

नृत्य का मार्ग के साथ एव नृत्त का देशी के साथ सम्बन्ध जोड़ा गया है। नाट्य को इन दोनों के ऊपर सर्वोच्च स्थान दिया गया है। इस स्तर निर्धारण का आधार है—नाट्य मे रस की मुख्यता एव नृत्य मे भाव की मुख्यता के साथ-साथ रस का मार्गण अथवा अन्वेषण। नृत्त को देशी क्यों कहा है, इस की कोई स्पष्टता नहीं दी गई है, किन्तु उस मे ताल लयाश्रित गात्रविक्षेप मात्र और अभिनय का अभाव बताया गया है। इसीलिये उसमे रस और भाव दोनों की अपेक्षा छोड़ कर केवल ताल, लय का ही प्राधान्य रखा जाता है। यथा—

नाट्यशब्दो रसे मुख्यो रसामिव्यक्तिकारणम् ।
 चतुर्धाभिनयोपेत लक्षणावृत्तितो बुधैः ॥१७॥
 आङ्गिकाभिनयैरेव भावानेव व्यनक्ति यत् ।
 तन्नृत्य मार्गशब्देन प्रसिद्ध नृत्यवेदिनाम् ॥२६॥
 गात्रविक्षेपमात्र तु सर्वाभिनयवर्जितम् ।
 आङ्गिकोक्तप्रकारेण नृत्त नृत्तविदो विदुः ॥२७॥

(सगीतरत्नाकरनृत्याध्याय)

अन्यद्भावाश्रयं नृत्यं, नृत्तं ताललयाश्रयम् ।

आद्यं पदार्थाभिनयो मार्गो, देशी तथाऽपरम् ॥ (दशरूपक १ । ६)

अभिनयरहित एव केवल ताललयाश्रित होने के कारण नृत्त को तृतीय श्रेणी में स्थान दिया गया है, और इस निम्न कक्षा के कारण ही उसे देशी कहा है । आदिम जातियों के नाचने में आज भी केवल ताल लयाश्रित गान-विक्षेप का दर्शन होता है । नाट्य में रस मुख्य होने के कारण आगिक, वाचिक, सात्त्विक और आहार्य चारों प्रकार के अभिनय का उस में स्थान होता है । नृत्य में केवल आगिक अभिनय से ही भावाभिव्यक्ति की जाती है और रस उतने स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त नहीं हो पाता जितना कि नाट्य में । इसीलिये उस में रस का मार्गण कहा गया है । नृत्त में तो अभिनय का कोई स्थान ही नहीं है, इसलिये वह देशी है ।

नृत्य के रस प्रसंग में मार्ग और देशी का अर्थ आपाततः सामान्य अर्थ से कुछ भिन्न दिखाई देता है, क्योंकि न तो यहाँ नियमों की कठोरता अथवा शिथिलता से अभिप्राय है, न अपौरुषेय और पौरुषेय का भेद है, न दृष्टा-दृष्ट-फल का विचार है और न ही निश्चेयस् अथवा जनरजन के प्रयोजन के प्रति लक्ष्य हैं । किन्तु यदि गम्भीरता से विचार किया जाय तो यह समझा जा सकता है कि रस की अलौकिकता के कारण उसका मार्गण नृत्य के मार्गत्व का प्रयोजक है और उस मार्गण के अभाव में केवल लौकिक मनोरजन नृत्त के देशीत्व का प्रयोजक है ।

नाट्य को मार्ग से भी ऊपर रखा गया है । इसका आधार अवश्य विचारणीय है । अभिनव गुप्त ने जैसे साम से गान्धर्व और गान्धर्व से गान की उत्पत्ति बताई है तद्वत् नाट्य को साम के, नृत्य को गान्धर्व के और नृत्त को गान के समानान्तर समझा जा सकता है । सामगायन में मारमरस्य की पूर्ण उपलब्धि रहने के कारण उसमें मार्गण व्यापार का कोई स्थान नहीं हो सकता । उसमें एक स्तर नीचे उतर कर गान्धर्व अथवा मार्ग का अस्तित्व है, एवं उससे भी निम्न स्तर देशी का है ।

मार्ग में अन्वेषण किस तत्त्व का है ? इस प्रसंग में याज्ञवल्क्य-स्मृति के निम्नोद्धृत अण और उन की टीका मननीय है ।

अनन्यविषयं कृत्वा मनोबुद्धिस्मृतीन्द्रियम् ।

ध्येय आत्मा स्थितो योऽमो हृदये दीपवत् प्रभुः ॥

यस्य पुनरस्मिन् सञ्चितं समाधौ निरान्ध्रनयना वहिर्मुखान्तरस्मारेण चित्तवृत्तिनाभिरम्भेन तस्या शब्दब्रह्मोपासनेन ब्रह्मज्ञानाभ्यासात् परब्रह्माधिगमोपायमाह—

यथावधानेन पठन् साम गायत्यविस्वरम् ।

सावधानस्तथाभ्यासात् परं ब्रह्माधिगच्छति ॥

ब्रह्मज्ञानाभ्यासोपायविशेषमाह—

अपरान्तकमुल्लोप्य मदकं प्रकरी तथा ।

श्रीयेणुक्ं तु रोचिन्दमुनर गीतकानि तु ॥

ऋग्गाथा पाण्डिका दशविहिता ज्ञानगीतिका ।

गायन्नेतत्तदभ्यास कारणाभ्योद्य सञ्चितम् ॥

अपरान्तिकादयो भरतशास्त्रोक्तगीत प्रकार विशेषा ब्रह्मज्ञानाम्यासहेतोर्ज्ञेयाः । एतेषु गीयमानेषु नादस्य यत उदयो यत्र च लयस्तदवगन्तव्यम् । तदेव ब्रह्म, ततश्च तज्ज्ञा नाम्यासाय ते गेया इति युज्यते वक्तुम् । अपि च,

वीणावादनतत्त्वज्ञः श्रुतिजातिविशारदः ।

तालज्ञश्च प्रयासेन मोक्षमार्गं निगच्छति ॥

तत्त्वतो यो वेत्ति सोऽनायासेन मोक्षमार्गं मोक्षोपायभूतमनस ऐकाग्र्यब्रह्माज्ञाहेतु निगच्छति । यस्तु वीणादिनादानां यत उदयो यत्र च लयस्तत्रान्तरेभ्यो विविक्षतया न सम्यग्वेत्ति त प्रत्याह—

गीतज्ञो यदि योगेन नाप्नोति परम पदम् ।

रुद्रस्यानुचरो भूत्वा तेनैव सह मोदते ॥

(याज्ञवल्क्यस्मृति, अध्याय ३, प्रकरण ४, श्लो. ११०-१५ एव अपरादित्य विरचिता अपराकर्पिरा टीका)

ऊपर उद्धृत वचनो का सारांश इस प्रकार है — (१) जो व्यक्ति बाह्य आलम्बन के अभाव में चित्त को समाधि में स्थिर नहीं कर पाते, उनके लिए सामगान का विधान है, क्योंकि उसमें परम अवधानयुक्त गायन से परब्रह्म की प्राप्ति हो सकती है । (२) सामगान के ही समकक्ष एक अन्य अभ्यास है और वह है अपरान्तक, उल्लोप्यक आदि गीतों का गायन । स्मरणीय है कि यही भरतोक्त शुद्ध गीतक है + । (३) साम अथवा गीतको के गायन में अन्वेषण का विषय यही है कि नाद का उदय कहाँ से होता है और लय कहाँ होता है यह उल्लेख बहुत महत्वपूर्ण है । नाद का उदय और लय दोनों ही का आधार ब्रह्म है, इसलिये वही मार्ग के अन्वेषण का विषय है । इस पर विशेष विचार अपेक्षित हैं । (४) यदि नाद के उदय और लय के आधार को तत्त्वतः जाने बिना साम अथवा (देवस्तुतिपरक) गीतक का गान किया जाता है तो प्रयोक्ता परम पद को प्राप्त नहीं होता, अपितु रुद्र का अनुचर बन कर उसी के साथ हर्ष को प्राप्त होता है । याज्ञवल्क्य की इसी उक्ति को अभिनवगुप्त ने नाट्य शास्त्र २८।११ की टीका में यह कह कर उद्धृत किया है कि योग रूप अवधान गीतक के गायन में आवश्यक अथवा उपयोगी नहीं होता । × याज्ञवल्क्य और अभिनवगुप्त का ऐसा अभिप्राय जान पड़ता है कि परमपद-प्राप्ति के लिये गायन के साथ योग-रूप अवधान अनिवार्य है, किन्तु देवता-परितोष उसके बिना भी हो सकता है । देवतापरितोष से यहाँ संभवतः साम अथवा गीतक के गायन के वस्तुगत धर्म के अनुसार होने वाला अदृष्ट फल ही अभिप्रेत है । कहना न होगा कि इस अदृष्ट फल की सिद्धि के लिये भी प्रयोक्ता में तदनुकूल वासना रहना अनिवार्य है ।

नाद का उदय और लय कहाँ है इस सम्बन्ध में आधुनिक ध्वनिविज्ञान की जो स्थापनायें हैं उनमें तीन न्यूनतायें दिखाई देती हैं । १-ध्वनि के ग्राहक के विषय में । यह माना जाता है कि मनुष्य के कान की

+ यहाँ साम से गीतको को पृथक् कहा गया है, किन्तु बाद में चल कर साम भी गीतकों का ही एक भेदमात्र रह गया । (दृष्टव्य संगीतरत्नाकर, संगीतराज आदि में निरूपित १४ गीतक भेद ।)

× अवधान योगरूप तच्चात्र नोपयोगि । परिवर्तकेऽवनद्धे—पूर्वरङ्गे, तत्र हि देवतापरितोषादेव सिद्धिः । तदेतदुक्तम्—“गीत ज्ञो यदि.....” इत्यादि ।

स्रवणशक्ति मर्यादित है, आन्दोलनों की कुछ न्यूनतम और अधिकतम सीमा के भीतर ही मनुष्य का श्रोत्र काम करता है। इस मर्यादा के बाहर असीम क्षेत्र है किन्तु वह मनुष्य के लिये अगम माना जाता है। २-वाहक माध्यम के सम्बन्ध में। 'ध्वनिविज्ञान' द्वारा प्रतिपाद्य ध्वनि पृथ्वी (Solid) जल (Liquid) अथवा वायु (gas) के माध्यम के बिना चल नहीं सकती। वाहनहीन आन्दोलन श्रव्य नहीं होता और वाहन हीनता शून्य (Vacuum) में ही हो सकती है। भारतीय दर्शन के अनुसार संपूर्ण शून्यता असंभव है क्योंकि तथाकथित शून्यता में भी शक्ति का बहुत प्रबल और सूक्ष्म रूप निहित रहता है। हमारे दर्शन में आकाश अथवा व्योम 'शून्य' में ही रहता है। वह सूक्ष्मतम भूत है जो सारे विश्व में व्याप्त है तथा जो Solid, Liquid तथा gas से भी सूक्ष्म है। ३-ध्वनि का लय कहाँ होता है इस का कोई उत्तर ध्वनि विज्ञान के पास नहीं है। विज्ञान अधिक से अधिक यही कह सकता है कि ध्वनि की शक्ति (energy) किसी अन्य शक्ति में परिवर्तित हो गई, किन्तु वह परिवर्तन कैसे कब और किस रूप में होता है इन प्रश्नों का कोई उत्तर विज्ञान के पास नहीं है। भारतीय दर्शन के अनुसार ध्वनि का उदय और लय आकाश या व्योम में ही है, और उसी में सब ध्वनियाँ अमर रूप में सगृहीत रहती हैं। इसी सूक्ष्म व्योम के अनुसन्धान से परब्रह्म की प्राप्ति की सुगमता ही मार्ग संगीत का आधार है। इस अनुसन्धान के लिये नाद का माध्यम सर्वाधिक सुलभ माना गया है। इसी लिये संगीत को नादयोग कहा गया है। किन्तु इस अनुसन्धान के अभाव में संगीत साधना एक लौकिक कर्म मात्र है। इस नादअनुसन्धान के प्रसंग में निम्नलिखित उद्धरण विशेष उपयोगी होगा।

“हमारे समस्त नादोच्चारण का कोई एक आधार अवश्य है, और वह है ब्रह्माकाश में ज्ञानमय पौ रूप मूल स्पन्द। यह मूल स्पन्द अपने को नाद अथवा ध्वनि के रूप में व्यक्त कर रहा है। अवश्य ही यह ध्वनि साधारण श्रव्य ध्वनि नहीं है। यह ध्वनि रूपा सुर-धुनी ध्रुवा व सनातनी है। ‘तद् विष्णोः परमं पदम्’—यह है इस ध्वनि का पराभाव। ब्रह्मलोक में जो कुण्ठाहीन दिव्य अनुभूति है, वह है पश्यन्ती भावा हर के जटा जाल में अवगु ठित होने पर मध्यमा और अन्त में भगीरथ के शख-निनाद से गोमुख से नि सृता होने पर वैखरी होती है। हमारा सब वागव्यवहार रस ध्रुव-धारा के वक्ष स्थल पर वीचिवत् उठ कर पुनः उसी में लीन हो जाता है, इसलिये साधक को मूल-स्पन्द रूपा उस ध्वनि-सुरधुनी ध्रुवा का सन्धान करना होता है।”

(स्वामी प्रत्यगात्मानन्द सरस्वती कृत जपसूत्रम्, भाग २, परिशिष्ट, श्लोक ४-१०)

देशी का सम्बन्ध वैखरी से ही है। किन्तु मार्ग में मध्यमा पश्यन्ती और परा का क्रमशः अनुसन्धान आवश्यक हैं। इस प्रसंग में एक भ्रान्त धारणा का निराकरण आवश्यक है। कुछ लोगो का यह विचार है कि मार्ग-संगीत का माध्यम अनाहत नाद है। किन्तु वास्तव में मार्ग उसी संगीत की सज्ञा है जो इन्द्रियजन्य व्यापार के स्तर पर आहत नाद को आलम्बन बना कर नि श्रेयस् प्राप्ति में समर्थ होता है। यदि ऐसा न होता तो तो संगीत शास्त्र के अन्तर्गत उसका वर्णन ही न हो पाता। फिर तो वह अनाहत नाद की भाँति केवल योग-शास्त्र का ही विषय रह जाता।

उपसंहार में कुछ विषयो का संकेत-मात्र प्रस्तुत किया जाता है क्योंकि स्थानाभाव से उनका प्रतिपादन नहीं किया जा सका है।

Substance—Country made Paper

Size—5 × 9 inches

Folio—12 (Marked by M M Harprasad Shastri, vice President of Asiatic Society, Calcutta)

Lines—9 to 12 in a page.

Character—Modern Nagar.

Appearance—Solid, written lengthwise & on the one side The former owner of the manuscript thought the 7th leaf to be the first on which he wrote—

“गोकुलप्रशादस्येद पुस्तक पृथ्वीराज विजय खण्डित् १२ पत्राणि ।”

इस ग्रन्थ मे ६२४ वे पद्य से ७७६ पद्य तक उपलब्ध हैं। इनमे आमेर के कछवाह शासको का इतिहास है। इतिहास के आधार पर हम इसकी आलोचना प्रस्तुत करते हैं। ग्रन्थ के नाम का औचित्य विचारणीय है। लेखक का नाम कही भी नहीं आया है। इसे ऐतिहासिक महाकाव्य न कहकर केवल काव्य की ही सजा देंगे। जो १२ पत्र उपलब्ध हैं, वे अपने मे पूर्ण हैं। कही कही पर अशुद्ध अवश्य हैं और दुर्वाच्य भी। उपलब्ध १५६ पद्यो मे २० शासको का वर्णन है।

इस ग्रन्थ का प्रथम श्लोक (उपलब्ध ६२४ वा इस प्रकार है—

“स श्रीमानुपग्रहा हर्षदकृति स्तत्पारिवर्हं ततो
विस्मेरीकृत सर्वलोकनिवहो रम्यैरनेकैर्गुणं ॥
श्रीदार्यादिभिराविधाय विधिवद् वैवाहिका स्नात् विधीन
स्तेनैनु व्रजता सम कतिपर्यं प्रत्याययी पद्धतिम्” ॥६२४॥

यह महाराज सोढदेव का वर्णन है। महाराज सोढदेव ने यादव कुल की राजकुमारी से विवाह किया था, जिसके गर्भ से ‘दूलहराय’ उत्पन्न हुए थे। (जयपुर का इतिहास—प० हनुमान शर्मा चौमू—पृष्ठ, १३-१४) जैसाकि हम विवेचन कर चुके हैं, इनके पिता का नाम महाराज ईशदेव था। इनका देहावसान सवत् १०२३ मे हुआ था। इस पद्य मे उल्लेख न होने पर भी यह कहा जा सकता है कि यह पद्य महाराज सोढदेव से सबद्ध है, क्योंकि इसके बाद इनके पुत्र दूलहराय की उत्पत्ति वर्णित है।

इन्ही सोढदेव के विषय मे कुछ पद्य हैं, जिनमे इनके विवाह तथा शृङ्गार का विवेचन है। इनके विवाह से इनकी माता बहुत प्रसन्न हुई थी। पद्य हैं—

“धीमात्र नीतिविशारदो विदमित प्रोन्नद्ध दस्युव्रजो
भूपालेन्द्र विभाविताखिलविधिवर्गिनी विदिभ्यत्खल ॥
कन्दर्पाति मनोहरो नववधूहृद्धारि जहृत्करी
राजा रञ्जित सर्वलोक निवहो मातुर्वितेने मुदम्” ॥४२६॥

इसके पश्चात् दो पद्य शृंगारिक है जिसमें नववधू का सज्जित होकर अपने वीर पति के पास आना तथा पति का उसके साथ विलास वर्णित है। रानी गर्भवती होती है तथा पुत्रसवनादि क्रियायें यथाविधि सम्पन्न की जाती हैं। श्री दूलहराय का जन्म होता है—

“दानप्रीत मही राभिहितगा रागाभि शर्माश्रया
देवी दर्शन लस्यमान महिमा देव्या विजज्ञे सुत ।
भूपालस्य शुभास्यया ग्रहवरैरावेद्य मानोदये
लग्ने लग्नपती वलीयसि पिता प्राचेथतं दूल्लहम्” ॥६३१॥

क्रमशः बाल्यकाल व किशोरावस्था को पार कर दूलहराय युवक बने। तरुणावस्था में उनकी आभा दर्शनीय थी। विवाह संस्कार सम्पन्न हुआ। जैसा कि इतिहासों में लिखा है—श्री दूलहराय ने एक ही विवाह किया था। वह भी मोरा के चौहान रालरासिंह की पुत्री सुजान कुंवरी के साथ। चौहान रालरासिंह का दौसा (दौसा) पर आघा अधिकार था। इन्होंने इसे दूलहराय को देहेज में दे दिया था और कुछ सैनिक सहायता भी दी थी, जिसकी सहायता से दूलहराय ने मीणो व बजगूजरो को परास्त कर सम्पूर्ण दौसा अपने अधिकार में कर लिया था। दू डंड प्रदेश में इन कछवाहों का यह प्रथम स्थान था। इसे ही उन्होंने राजधानी बनाया था।

“वीर श्रीरुचिराश्रितो गुरागणैरुज्जृम्भमाणो बलं
निघ्नन् वैरिजनान् गजानिव बली पचाननो हेतिमान् ।
राजेन्द्र प्रति नन्दितेन गुरूणा राजन्यकन्या शुभा
चन्द्रास्या प्रतिलम्भितोविशु शुभे चन्द्रो यथा, रोहिणीम्” ॥६३५॥
“जित्वा सत्वर जित्वरो रिपुजनान् दौसा चलस्थायिनो
रम्य स्थानमवेक्ष्य स क्षितिपजावस्तु समीहा दघौ ॥
आहूय स्वजनान् स्वकं च जनकं तद् गोपनाय प्रभु
तथैवोर्थं निजोजिसाधु विजयी प्रत्यथिना निर्ययी” ॥६३६॥

इसको जीतने पर श्री दूलहराय ने ‘माची’ पर अधिकार किया। “हितैषी” (जयपुर अक) में ‘जयपुर के राजवंश’ का वर्णन करते हुए—प० श्री हनुमान शर्मा (चोमू) ने लिखा है—

“अपने पिता की आज्ञानुसार श्री दूलहरायजी ने सर्वप्रथम ‘माची’ के मीणो पर चढ़ाई की, जिसमें वे असफल रहे। उस फतह का मीणो ने एक जलसा किया। सब मीणो मदिरा पीकर जंत्र मस्त हो रहे थे तब इन्होंने पुनः धावा किया और उन्हें मार भगाया, तथा उनके राज्य पर अधिकार स्थापित कर लिया। इस विजय के उपलक्ष में दूलहराय ने माची से तीन कोस पर एक देवी का मन्दिर बनवाया जो जमवायमाता के नाम से आद्यावधि वर्तमान है।” (पृ० ५१)

कुछ पद्यों में युद्ध का वर्णन किया गया है—

“सैन्य शत्रुविभीषण गजरथ व्यूहैर्हया रोहिभि-
वीरैर्भूरिपदाति वर्गं शतकैरग्रेसरैर्दुर्जयम् ॥

वर्ते सप्रति सन्निधौ तव जवा देताजयश्रीरिव
 श्रीमानेधिसमेधिताखिलबालो 'काले' ति सा त जगौ ॥”
 पीयूषायितमेत देव वचने तस्या निपीयोत्थितं
 प्रोत्थाय प्रणनाम वर्णित गुण विश्वाम्बिकाया बुधैः ॥
 श्रीमत्या चरणाम्बुजद्वयमिद भाग्य ममाहो महन्
 मन्दस्येति विभावयन् दृढमति श्रीसोढदेवात्मज ॥६६३॥”

×

×

×

“प्रीतास्मि त्वयि निर्भयेन मनसा दुहृद्बले भीषण
 पाथोधि तरसा विलोलितवति श्रीकोलविष्णाविव ॥
 क्षात्रविक्षतविग्रहे प्यजहति त्रेय स्वधर्म पर
 रक्तस्राव सुतोबितस्वकगुणा शृण्वेहि कोदन्तकम् ॥६६६॥”

उसी समय भगवान् नारद दिखाई दिये । राजा ने उन्हें देखकर प्रणाम किया । श्रीनारद मुनि ने भी भगवती के अर्चना के लिए ही उपदेश दिया—

“दैवादेवतदैवदेवपथगो हृगोचरो नारदो
 वीणापाणिखदाननीकृतमृगो वेगोन्वममहीतिगः ।
 दृष्टो हृष्टतनूरुहेण सहसा वेधो भुवाभ्यर्थितो
 लब्धार्थी कृतजात दर्शन जनो नत्वा मिनिन्ये भुवम् ॥६७०॥

मुनि नारद ने उपदेश दिया—

“शक्ति सर्वविधायिनी भजविभो! भक्तप्रिया शक्तये
 भ्रातमतिरमातुरन्तिशमिनी विभ्राजिनी जत्मिनाम् ।
 सा शीघ्रमनसा धृताधिकमला विध्यच्युतेशाचिता
 चिन्ता सन्ततिमोचिनी भगवती कर्तृ हतेमोक्षितम् ॥७२॥”

राजा दूलहराय ने पुनः भगवती की आराधना प्रारम्भ की । सन्तुष्ट होकर भगवती ने उसे दर्शन ही नहीं दिये, अनेक वरदान भी दिये । राजा ने उसका मन्दिर बनवाकर वहाँ स्थापित कर दिया । यह मन्दिर “जमुवायमाता” के नाम से प्रसिद्ध है, जो माची से ३ कोस दूर है । रामगढ के बन्ध से कुछ दूर, अनुमानत २ मील नीचे ‘जमुवा रामगढ’ नामक ग्राम है, वही देवी का प्राचीन मन्दिर है ।

“श्रीभिर्मिश्रित मेनमाश्रुतवचा माता कृतानुग्रहा
 गुह्यानुग्रहलोचिता धियमथ प्रागल्भ्य गर्भा मुदा ।
 दिव्या च प्रतिभा दधानमधिका विक्रातता कुर्वती
 भूयोवाचमिमांमुवाच रुचिरा त सर्वं लोकेश्वरी ॥६७६॥”

×

×

×

‘साहित्य-रत्नाकर’ के संपादक स्व० श्री सूर्यनारायण जी शास्त्री व्याकरणाचार्य ने ‘मानवश महाकाव्य’ लिखना प्रारम्भ किया था । यह भी एक ऐतिहासिक काव्य है । इसके कुछ ही सर्ग प्रकाशित हैं । उपर्युक्त घटनाओं के सन्दर्भ में उनका साक्ष्य इस प्रकार है—

“अर्थकदाय धृतसैन्यसघो मञ्चादिकान् ग्रामगणान् विजित्य ।

ग्राहो यथा हन्ति सुपृष्ठमीनान् तथैव मीनान् तरसा जघान ॥२०॥

(मानवश काव्ये द्वितीय सर्ग-पृ० ५१)

“भुव पतिर्दूलहराय वीरो विजित्य माञ्ची विजय प्रहृष्ट ।

गिरि प्रदेशे निजवशदेव्या विनिर्ममे मन्दिरमुच्चशृङ्गम् ॥१॥

देव्यासु ‘बुढवाय’ इति प्रसिद्धं नामैष ‘जमवाय’ इति प्रचक्रे ।

जम्वायमातुस्तु नितान्तरम्य तन्मन्दिर ख्यातमिहाद्य यावत् ॥२॥

यद्यप्यमुष्मिन् समये स दौसा समव्यतिष्ठन्नृपदूलहरायः ।

तथाप्यहो रामगढ गरिष्ठि न्यवासयत् पत्तनमेव शूरः ॥४॥

कुर्वन् स्थिति रामगढे स वीरः स्वराज्यसीमापरिवर्द्धनेच्छु ।

खोह च गेटोरमहो विजित्य त भोटवाडं सहसा विजित्ये ॥५॥”

(संस्कृत रत्नाकर—वर्ष ८।सचिका ३, अक्टूबर १९४१ पृ० ८८)

“इतिहास-राजस्थान” में श्री रामनाथ रत्नू ने लिखा है—‘सोढदेव जी खोह विजय तक दूलहराय के साथ रहे थे । खोह में जाने पर उनकी मृत्यु हुई थी । खोह एक प्रकार से आमेर का ही अंग है ।”

(पृष्ठ ८८)

इस ग्रन्थ में भी ऐसा ही वर्णन मिलता है । खोह पर अपना अधिकार कर श्रीदूलहराय ने अपने पिता को दौसा सूचना भेजकर वही बुला लिया था और उनकी सेवा में रहने लगा था । वही श्रीसोढदेव का परलोकवास हुआ था—

तात दूतमुखेन वृत्तमखिल सम्बोध्य साम्ब मुदा

देवी वागमृत स्तुतिप्लुतमतिः मित्रैस्तमेतो मितै ।

कोशादात्तघनो निघेरिव भृशं कर्तुं स वै मण्डप

गण्डो भुज्जदलि व्रजैर्गज वरैरश्वैः स वीरैः ययौ” ॥६६५॥

×

×

×

×

“धृत्वा सत्त्व समूर्जितो हृदि शुभ देवी पदाब्जद्वय

खोदेश प्रमुखा वरानविकल प्रोत्खय सर्वान् खलात् ।

राज्य - प्राज्यतर विधाय जनकं सत्सूनुतानुत्तिद

कुर्वन् गर्वं विवर्जितोर्जितयशा रेजे स राजात्मजः ॥६६८॥

श्री दूलहराय के पुत्र का नाम “काकिल” था । काकिल के जन्म का वर्णन इस पद्य से प्रकट किया है—

Substance—Country made Paper

Size—5 × 9 inches.

Folio—12 (Marked by M. M. Harprasad Shastri, vice President of Asiatic Society, Calcutta)

Lines—9 to 12 in a page.

Character—Modern Nagari.

Appearance—Solid, written lengthwise & on the one side The former owner of the manuscript thought the 7th leaf to be the first on which he wrote—

“गोकुलप्रशादस्येद पुस्तक पृथ्वीराज विजय खण्डित् १२ पत्राणि ।”

इस ग्रन्थ में ६२४ वें पद्य से ७७६ पद्य तक उपलब्ध हैं। इनमें आमेर के कछवाह शासकों का इतिहास है। इतिहास के आधार पर हम इसकी आलोचना प्रस्तुत करते हैं। ग्रन्थ के नाम का औचित्य विचारणीय है। लेखक का नाम कहीं भी नहीं आया है। इसे ऐतिहासिक महाकाव्य न कहकर केवल काव्य की ही सजा देंगे। जो १२ पत्र उपलब्ध हैं, वे अपने में पूर्ण हैं। कहीं कहीं पर अशुद्ध अवश्य हैं और दुर्वाच्य भी। उपलब्ध १५६ पद्यों में २० शासकों का वर्णन है।

इस ग्रन्थ का प्रथम श्लोक (उपलब्ध ६२४ वा इस प्रकार है—

“स श्रीमानुपग्रह्य हर्षदकृति स्तत्पारिवर्हं ततो
विस्मेरीकृत सर्वलोकनिवहो रम्यैरनेकैर्गुणै ॥
श्रीदार्यादिभिराविधाय विधिवद् वैवाहिका स्नात् विधौ
स्तेनैनु व्रजता सम कतिपयै प्रत्याययौ पद्धतिम्” ॥६२४॥

यह महाराज सोढदेव का वर्णन है। महाराज सोढदेव ने यादव कुल की राजकुमारी से विवाह किया था, जिसके गर्भ से ‘दूलहराय’ उत्पन्न हुए थे। (जयपुर का इतिहास—पृ० हनुमान शर्मा चौमू—पृष्ठ, १३—१४) जैसा कि हम विवेचन कर चुके हैं, इनके पिता का नाम महाराज ईशदेव था। इनका देहावसान सवत् १०२३ में हुआ था। इस पद्य में उल्लेख न होने पर भी यह कहा जा सकता है कि यह पद्य महाराज सोढदेव से सबद्ध है, क्योंकि इसके बाद इनके पुत्र दूलहराय की उत्पत्ति वर्णित है।

इन्हीं सोढदेव के विषय में कुछ पद्य हैं, जिनमें इनके विवाह तथा शृङ्गार का विवेचन है। इनके विवाह से इनकी माता बहुत प्रसन्न हुई थी। पद्य हैं—

“धीमात् नीतिविशारदो विदमित प्रोन्नद्ध दस्युव्रजो
भूपालेन्द्र विभावित्ताखिलविधिर्वाग्मी विदिभ्यत्खल ॥
कन्दर्पाति मनोहरो नववधूद्धारि जहत्करी
राजा रञ्जित सर्वलोक निवहो मातुर्वितेने मुदम्” ॥४२६॥

इसके पश्चात् दो पद्य शृंगारिक है जिसमें नववधू का सज्जित होकर अपने वीर पति के पास आना तथा पति का उसके साथ विलास वर्णित है। रानी गर्भवती होती है तथा पु सवनादि क्रियायें यथाविधि सम्पन्न की जाती हैं। श्री दूलहराय का जन्म होता है—

“दानप्रीत मही राभिहितगा रागाभि शर्माश्रया
देवी दर्शन लस्यमान महिमा देव्या विजज्ञे सुतः ।
भूपालस्य शुभास्यया ग्रहवरैरावेद्य मानोदये
लग्ने लग्नपती वलीयसि पिता प्राचेत्थतं दूलहम्” ॥६३१॥

क्रमशः वाल्यकाल व किशोरावस्था को पार कर दूलहराय युवक बने। तरुणावस्था में उनकी आभा दर्शनीय थी। विवाह सस्कार सम्पन्न हुआ। जैसा कि इतिहासों में लिखा है—श्री दूलहराय ने एक ही विवाह किया था। वह भी मोरा के चौहान रालणसिंह की पुत्री सुजान कुवरी के साथ। चौहान रालणसिंह का दौसा (छोसा) पर आधा अधिकार था। इन्होंने इसे दूलहराय को दहेज में दे दिया था और कुछ सैनिक सहायता भी दी थी, जिसकी सहायता से दूलहराय ने मीणो व वज्रगूजरो को परास्त कर सम्पूर्ण दौसा अपने अधिकार में कर लिया था। दू डण्ड प्रदेश में इन कछवाहों का यह प्रथम स्थान था। इसे ही उन्होंने राजधानी बनाया था।

“वीर श्रीरुचिराश्रितो गुणगणैरुज्जृम्भमाणो बलै
निघ्नन् वैरिजनान् गजानिव वली पंचाननो हेतिमान् ।
राजेन्द्र प्रति नन्दितेन गुरुणा राजन्यकन्या शुभा
चन्द्रास्या प्रतिलम्बितोऽपि शुभे चन्द्रो यथा, रोहिणीम्” ॥६३५
“जित्वा सत्वर जित्वरो रिपुजनान् दौसा चलस्थायिनो
रम्य स्थानमवेक्ष्य स क्षितिपजावस्तु समीहा दधौ ॥
आहूय स्वजनान् स्वक च जनकं तद् गोपनाय प्रभु
तथैवोर्थं निजोजिसाधु विजयी प्रत्यर्थिना निर्ययी” ॥६३६

इसको जीतने पर श्री दूलहराय ने ‘माची’ पर अधिकार किया। “हितैषी” (जयपुर अक) में ‘जयपुर के राजवंश’ का वर्णन करते हुए—प० श्री हनुमान शर्मा (चोमू) ने लिखा है—

“अपने पिता की आज्ञानुसार श्री दूलहरायजी ने सर्वप्रथम ‘माची’ के मीणो पर चढ़ाई की, जिसमें वे असफल रहे। उस फनह का मीणो ने एक जलसा किया। सब मीणो मदिरा पीकर जेब मस्त हो रहे थे तब इन्होंने पुनः घावा किया और उन्हें मार भगाया, तथा उनके राज्य पर अधिकार स्थापित कर लिया। इस विजय के उपलक्ष्य में दूलहराय ने माची से तीन कोस पर एक देवी का मन्दिर बनवाया जो जमवायमाता के नाम से आद्यावधि वर्तमान है।” (पृ० ५१)

कुछ पद्यों में युद्ध का वर्णन किया गया है—

“सैन्य शत्रुविभीषण गजरथ व्यूहैर्हया रोहिभि
वीरैर्भूरिपदाति वर्गं शतकैरग्रेसरैर्दुर्जयम् ॥

आदायाभि जगाम धाम अपर विभ्रत्स धीरोत्तमो
माची नामपुरी परैरविजिता जेतु जनेशात्मज” ॥६३७॥

×

×

×

×

“आरूह्योरूजव महाश्वम्भितो वीरैरनेकैर्वृतो
भिन्दन्नापततोसिपाणि रहितान् वीरानिभारोहिणः ।
कुम्भे दन्तयुगे च वाजिचरणानुन्वैरिभाना दधत्
वाहस्याशु जघान वारिणि गजो दीर्घास्तरङ्गानिव” ॥६४२॥

×

×

×

×

“एव गर्जति सिंहराजतनये सिंहायमाने पर
धर्मं सनुवति व्यतीतशुक्रता हित्वा रण निर्धृणा ।
द्राक्सर्वेपि तिरोदधुनिजबलं रुद्धातन्दन्तीभिः ये
साम्भोभूय रणागणस्थविजयो रेजे सहायोऽपि सः” ॥६४६॥

युद्ध मे विजय प्राप्त कर भगवती की स्तुति करते हैं । इसमे भगवती की गुणमहिमा वर्णित है—

“या भीतेन विरचिना परिणुता हन्तुं मधु कैटभम्
विष्णु बोधयितुं च नेत्रयुगलादाविर्वभूवाचिकम् ।
तस्यैषा विजयप्रदा निजपद ससेदुषोऽधीश्वरी
पायान्तः शरणा रणाङ्गणगतानागत्य लोकांश्चिका” ॥६५२॥

अन्तिम पद्य है—

“या सर्वाशयवेदिनी गुणमयी वेदैरशेषैर्नुता
चिद्रूपा च परावरान्तरचरी चित्तादि सचारिणी ।
सा माता जगता मतिर्मतिमता मा तिग्महेति क्षत ।
चक्षुर्गोचरतामुपेत्य सदया पातात्पतन्त शिवा ॥६६०॥

स्तुति से प्रसन्न होकर भगवती ने दर्शन दिये । राजा सोढदेव के पुत्र दुलहराय को बालक के रूप में संबोधन करती हुई उसने राजा की प्रशंसा की और उसे आशीर्वाद प्रदान किया—

“एव दुर्गतिहारिणी रणंगते दुर्गा प्रणम्यावनी
पितृसत्यगुलिकास्ति तत्सामयुगे व्यादीयमानवृणे । (?)
तस्मिन् वीरवरे विमुह्यति महो विध्वंसितध्वान्तिका
भक्तत्राणमहाव्रतासकरुणा प्रादुर्वभूवांश्चिका ॥६६१॥”

+

+

“मापन्तो विभ्रुहोऽपि तप्तहृदय प्रोदग्रतापावली
वेलेव प्रतिरोद्धमम्बुधि चलत्कल्लोकं भालामहम् ।

वर्ते सप्रति सन्निधौ तव जवा देताजयश्रीरिव
श्रीमानेघिसमेधिताखिलबालो 'काले' ति सा त जगौ ॥”
पीयूपायितमेत देव वचने तस्या निपीयोत्थित
प्रोत्थाय प्रणनाम वर्णित गुण विश्वाम्बिकायां बुधैः ॥
श्रीमत्या चरणाम्बुजद्वयमिद माग्य ममाहो महन्
मन्दस्येति विभावयन् दृढमति श्रीसोढदेवात्मज ॥६६३॥”

×

×

×

“प्रीतास्मि त्वयि निर्भयेन मनसा दुहृद्बलं भीषण
पाथोधि तरसा विलोलितवति श्रीकोलविष्णावित्र ॥
क्षात्रविक्षतविग्रहे प्यजहति त्रेयं स्वधर्मं पर
रक्तस्राव सुतोवितस्वकगुणा शृण्वेहि कोदन्तकम् ॥६६६॥”

उसी समय भगवान् नारद दिखाई दिये । राजा ने उन्हें देखकर प्रणाम किया । श्रीनारद मुनि ने भी भगवती के अर्चना के लिए ही उपदेश दिया—

“दैवादेवतदैवदेवपथगो दृग्गोचरो नारदो
वीणापाणिखदाननीकृतमृगो वेगोन्वममहीप्तिगः ।
दृष्टो दृष्टतनूरुहेण सहसा वेधो भुवाम्यर्थितो
लब्धार्थी कृतजात दर्शन जनो नत्वा मिनिन्ये भुवम् ॥६७०॥

मुनि नारद ने उपदेश दिया—

“शक्तिं सर्वविधायिनी भजविभो! भक्तप्रिया शक्तये
भूतमतिरमातुरन्तिशमिनी विभूजिनी जतिनाम् ।
सा शीघ्र मनसा धृताघ्निकमला विध्यच्युतेशाचिता
चिन्ता सन्ततिमोचिनी भगवती कर्तृ हृतेमीक्षितम् ॥७२॥”

राजा दूलहराय ने पुनः भगवती की आराधना प्रारम्भ की । सन्तुष्ट होकर भगवती ने उसे दर्शन ही नहीं दिये, अनेक वरदान भी दिये । राजा ने उसका मन्दिर बनवाकर वहाँ स्थापित कर दिया । यह मन्दिर “जमुवायमाता” के नाम से प्रसिद्ध है, जो माची से ३ कोस दूर है । रामगढ के बन्ध से कुछ दूर, अनुमानत २ मील नीचे ‘जमुवा रामगढ’ नामक ग्राम है, वही देवी का प्राचीन मन्दिर है ।

“श्रीभिर्मिश्रित मेनमाश्रुतवचा माता कृतानुग्रहा
गुह्यानुग्रहणोचिता धियमथ प्रागल्भ्य गर्भा मुदा ।
दिव्या च प्रतिभा दधानमधिका विक्राततां कुर्वती
भूयोवाचमिमांमुवाच रुचिरा त सर्वं लोकेश्वरी ॥६७६॥”

×

×

×

‘याहि त्वं विजहीहि संशयहता चिन्ता सुचिन्तामणी
चिन्तान्तनिहिते हिते पदयुगे याम्यहिते मामके ।
साह पूर्विक मापतन्ति सहसा सचिन्तितार्थालयो
यव्यार्था विलयो पय सुनिगतो नश्यन्ति सर्वेऽरय ॥८२॥’

×

×

×

‘तत्सर्वं सतिशम्य रम्य सुषमे देवी स्वनामाङ्किता ।
सद्यो जाम्बावती निवेश्य भवने हृद्याकृति कल्पिते ।
देवी वागमृतमनुतिग्रह वृहत्स्फूर्तिप्रभावोदयो
धुर्यो निर्धुतसशयोधुतजयो धीयोगिनामुद्ययौ ॥८४॥’

प० श्री हनुमान शर्मा ने अपने जयपुर के इतिहास में महाराज दूलहराय का परिचय देते हुए लिखा है—

(१) ‘वशावलियो में लिखा है कि माँची की पहली लड़ाई में दूलहरायजी मूर्च्छित हो गये थे । तब वहा की ‘बुढवाय’ माता ने सपने में कहा कि “डरो मत, दुवारा चढाई करो । मरी हुई सेना सजीव हो जायगी और तुम जीतोगे ।’ यह सुनकर दूलैराय चैतन्य हुए और दारू पीये हुये मीणो को मारकर माची में अधिकार किया ।” (पृ०-१५)

(२) “माची विजय की यादगार में दूलैरायजी ने माची से तीन कोस पर नाके में देवी का नवीन मन्दिर बनवाया था और उसको ‘बुढवाया’ के बदले ‘जमवाय’ नाम से विख्यात किया था । इस अवसर तक दूलैरायजी दोसा ही रहे थे । किन्तु ‘माची’ में अधिकार हो जाने से वहाँ रामचन्द्र जी के नाम पर “रामगढ” बसाया और वही रहने लगे ।” (पृ० १६)

म० सवाई जयसिंह तृतीय के सभासद प० श्री सीताराम शास्त्री पर्वणीकर ने अपने सुप्रसिद्ध ऐतिहासिक महाकाव्य में उन घटनाओं को इस रूप में उपस्थित किया है—

“इत्थ स्थिते रात्रिरभून्निश्रीये देवी पुरोऽस्याविरभूद्व्यालु ।
आपन्नदीनोद्धरणव्रत यन्न देवतानामिदमस्ति चित्रम् ॥२७॥
उत्तिष्ठ वत्सेति वचो निशम्य देव्या कुमार सहस्रोदतिष्ठत् ।
उत्थाय ता बुद्धद्वयनुसारमेव स्तोतु प्रवृत्तो व्यथितोऽपि देवीम् ॥२८॥
नमोस्तु ते देवि विशालनेत्रे कृपानिधे त्व शरणागतान्न ।
पाहि प्रशंस्यासि महेन्द्रपूर्वं सुरैर्न चेत्तहि क्रुतो मनुष्यं ॥२९॥
अस्या प्रतीरे खलु वाणनघा मूर्ति महीया यमवोय नाम्नीम् ।
विधाय सस्थाप्य यथावदेना पूज्यामविच्छिन्नतया य यजस्व ॥३०॥
ततो यथा वैभवमेव तस्या निर्माय देव्या नरदेवसूनु ।
स्व मन्दिर ता यमवायदेवीमास्थापयामास यथावदार्चम् ॥३१॥

इत्यादि

(जयवश महाकाव्य-प्रथम सर्ग० पृ० ३-५)

‘साहित्य-रत्नाकर’ के संपादक स्व० श्री सूर्यनारायण जी शास्त्री व्याकरणाचार्य ने ‘मानवश महाकाव्य’ लिखना प्रारम्भ किया था । यह भी एक ऐतिहासिक काव्य है । इसके कुछ ही सर्ग प्रकाशित हैं । उपर्युक्त घटनाओं के सबन्ध में उनका साक्ष्य इस प्रकार है—

“अथैकदाय धृतसैन्यसघो मञ्चादिकान् ग्रामगणान् विजित्य ।

ग्राहो यथा हन्ति सुपृष्ठमीनान तथव मीनान् तरसा जघान ॥२०॥

(मानवश काव्ये द्वितीय सर्ग—पृ० ५१)

“भुव पतिर्दूलहराय वीरो विजित्य माञ्ची विजय प्रहृष्टः ।

गिरि प्रदेशे निजवशदेव्या विनिर्ममे मन्दिरमुच्चशृङ्गम् ॥१॥

देव्यासु ‘बुढवाय’ इति प्रसिद्ध नामेष ‘जमवाय’ इति प्रचक्रे ।

जम्बायमातुस्तु नितान्तरम्य तन्मन्दिर ख्यातमिहाद्य यावत् ॥२॥

यद्यप्यमुष्मिन् समये स दौसा समध्यतिष्ठन्नृपदूलहरायः ।

तथाप्यहो रामगढ गरिष्ठि न्यवासयत् पत्तनमेव शूरः ॥४॥

कुर्वन् स्थिति रामगढे स वीर स्वराज्यसीमापरिवर्द्धनेच्छु ।

खोह च गेटोरमहो विजित्य त भोटवाडं सहसा विजित्ये ॥५॥”

(संस्कृत रत्नाकर—वर्ष ८।सचिका ३, अक्टूबर १९४१ पृ० ८८)

“इतिहास-राजस्थान” में श्री रामनाथ रत्नू ने लिखा है—‘सोढदेव जी खोह विजय तक दूलहराय के साथ रहे थे । खोह में जाने पर उनकी मृत्यु हुई थी । खोह एक प्रकार से आमेर का ही अंग है ।”

(पृष्ठ ८८)

इस ग्रन्थ में भी ऐसा ही वर्णन मिलता है । खोह पर अपना अधिकार कर श्रीदूलहराय ने अपने पिता को दौसा सूचना भेजकर वही बुला लिया था और उनकी सेवा में रहने लगा था । वही श्रीसोढदेव का परलोकवास हुआ था—

‘तात दूतमुखेन वृत्तमखिल सम्बोध्य साम्ब मुदा

देवी वागमृत स्तुतिप्लुतमतिः मित्रैस्तमेतो मितै’ ।

कोशादात्तधनो निघेरिव भृश कर्तुं स वै मण्डप

गण्डो भुज्जदलि ब्रजैर्गज वरैरश्वैः स वीरै ययौ” ॥६६५॥

×

×

×

×

“धृत्वा सत्त्वं समूर्जितो हृदि शुभ देवी पदाब्जद्वय

खोदेश प्रमुखा. वरानविकल् प्रोत्खय सर्वान् खलान् ।

राज्य प्राज्यतर विधाय जनकं सत्सूनुतानुत्तित

कुर्वन् गर्वं विवर्जितोजितयशा रेजे स राजात्मजः ॥६६८॥

श्रीदूलहराय के पुत्र का नाम “काकिल” था । काकिल के जन्म का वर्णन इस पद्य से प्रकट किया है—

“तस्य सान्वयं वर्द्धनस्य दयिता देवी मनोरञ्जिनो
 देवाधीश समद्युते सम भवति स्मेरस्फुर होहदा ।
 काले सा सुबुवे जयन्त सुषम शर्म प्रकाशे ग्रहै-
 रूच्चस्थं रभिसूचितै स्थितितमो व्युत्सारि दीप्ति सुनम् ॥७०१॥
 अन्या काकिल सोप्यते कुलवधूं रुदाम धामाद् भुत
 वाल लोक मनोहराक्ततिमिति प्रोचुर्नरेश जना ।
 सोऽप्येन किल काकिलामिधमथा सकथ्य सार्थमिध
 देव्यन्या मम काकिलेति नृपतिर्यातिस्म चित्ते मुदम् ॥२॥

(३) महाराज काकिलदेव (माघ शु० ७ स० १०६३ से वैशाख शु० १० सवत् १०६६)

अपने पिता श्री दुलहराय की आज्ञा लेकर महाराज काकिल ने ‘भाण्डारेज’ को जीतने के लिए प्रस्थान किया था । लिखा है—

ताताज्ञा परिगृह्य दैवतमपि स्मृत्वा च नत्वा द्विजान्
 वृद्धा नप्यपरान् परन्तपतति वाहानि वृन्दैभूताम् (१) ।
 सेना बोध्वरैन्यन्नपसुतो भीमप्रभा पतिभि
 भीण्डारेजि पुरीममण्डित वयुर्वीरो विजेतुं ययी ॥८॥

‘जयवंश महाकाव्य’ में श्रीसीताराम भट्ट पर्वणीकर ने भी इस घटना की पुष्टि की है । वे लिखते हैं—

‘राजा कदाचित्खलु सोढदेविर्गर्हीतुकामोऽजनि भाण्डरेजीम् ।
 स्वभाव एवैष हि विक्रमस्य युयुत्सुता प्रत्यहमुद्भवेद्यत् ॥१६॥
 विचार्य चञ्चद् भुजदण्डवीर्यं नृपोत्तम काकिलमादिदेश ।
 कुमारविक्रान्तिदिहक्षुचित्तः स तु प्रणम्याथ युधे प्रतस्थे ॥१७॥

(द्वितीयसर्ग— पृष्ठ— ८)

इसके पश्चात् महाराज दुलहराय की दक्षिणयात्रा का उल्लेख है । यह वर्णन प्रायः सभी ऐतिहासिक ग्रन्थों में मिलता है । परन्तु इसमें कुछ मतभेद है । ‘वशावली’ में एक स्थान पर लिखा है कि— ‘श्रायुष्य के अन्त में दुलैरायजी ग्वालियर के राजा की अर्जी पर वहाँ गये थे और दक्षिण से आये हुए शत्रुओं को परास्त कर ग्वालियर के जयसिंह को सहायता दी थी ।’ एक अन्य वशावली में लिखा है कि— “ग्वालियर से दुलहराय घायल होकर आये थे और खौह में आकर सवत् १०६३ में परलोकवासी हुए थे ।” वशावली की तीसरी प्रति के ११वें पृष्ठ पर लिखा है कि— “दुलैरायजी ग्वालियर के युद्ध में विजयी हुए थे और वही मरे थे ।” ‘वीर विनोद’ में भी ग्वालियर में ही मरने का उल्लेख है । राजस्थान के इतिहास लेखक कर्नल जेम्स टाड ने तो इन सभी से भिन्न लिखा है तथा मीराणो के द्वारा उनकी मृत्यु का उल्लेख किया है । वे तो काकिलजी की उत्पत्ति भी दुलहराय के मृत्यु की पश्चात् बतलाते हैं जो किसी भी ऐतिहासिक ग्रन्थ या प्रमाण से पुष्ट नहीं है ।

श्रीसीताराम भट्ट ने जयवंश महाकाव्य में लिखा है कि ग्वालियर के राजा द्वारा बुलाये जाने पर दाक्षिणात्यो से युद्ध करते हुए ही महाराज दुलहराय की मृत्यु हुई थी ।

पतिर्गवालैर पदस्य वातमिश्रावद्भूतमुखेन - राज्ञे ।
 इदं पदं ते बलिनो ग्रहीतुकामाः प्रसह्येति हि दाक्षिणात्याः ॥
 हेतोरतस्त्व समुपेहि शीघ्रं तेभ्यः पदं स्व परिपालय त्वम् ।
 वयं न ताहग्वलिनो यतःस्यु पराजितास्मे विमुखाभवेयुः ॥
 गत्वा गवालैरमसौ नरेन्द्रसौदाक्षिणात्यैर्वलिभिस्त्वनन्तैः ।
 शास्त्रास्त्रं विद्यानिपुणं ससेनैरयुद्धं दोर्दण्डपराक्रमेण ॥३॥
 स छिन्नभिन्नापघ्नो घनोऽपि पेपीथ्यमानश्चुतशोणितोस्त्रैः ।
 लेभे , महेन्द्रादवनीमहेन्द्रः सत्कारमर्हत्तममाशु नाक ॥३६॥

(द्वितीय सर्ग—३१ से ३६ श्लोक पृष्ठ-६/१०)

‘मानवश महाकाव्य’ में श्री सूर्यनारायणजी शास्त्री व्याकरणाचार्य ने लिखा है—

‘दुर्गे नवीने निवसन् प्रवीरो भुञ्जान आसीद् विविधान् सुभोगान् ।
 अर्थकदापत्रमवाप दीनं ग्वालैरराजस्य जयाभिधस्य ॥६॥
 लेखीऽभवत् तत्र तु राजपत्रे यद् दाक्षिणात्या रिपवः सुधीराः ।
 हतुं पतन्ते मम राज्यमेनत् सत्रायतामेत्य भवान् सुशीघ्रम् ॥७॥
 लब्ध्वैव सदेशमिमं स वीरः स्वदत्तराज्यं परिशक्य नष्टम् ।
 तत्राणहेतोः स्वयमेव गत्वा ग्वालैरराजान् तरसा जघान ॥८॥
 जातो जयी यद्यपि दूलरायरे वीराङ्कशस्त्रक्षतपूर्णं देहः ।
 स्वर्त्पदिनैरेव जगाम धाम तद् यत्र वीरेतरसं प्रवेश्यम् ॥९॥

(मानवश—तृतीय सर्ग—संस्कृतरत्नाकर वर्ष ८ सचिका ३ पृ० ८८)

इस ‘पृथ्वीराज महाकाव्य’ में यह वर्णन इन पद्यों से प्रस्तुत किया गया है । इसमें भी यही बताया गया है कि राजा दुलहराय की मृत्यु ग्वालियर में ही हुई थी । अतः यही बात प्रमाणित है—

“राजन् दक्षिणादिवपतेर्बलवतो योधाश्चमूचारिणो
 राज्यं जातु जिघृक्षवो नृपशवो गर्जन्ति सपित्सव ॥
 भूपालेशकर्मदिनोऽपि भवतो भूपालसिंहस्य तत्
 नीतिर्जरवधीर्यता यदहिते सावज्रतंवाजता ॥१५॥
 श्रुत्वा विश्रुतपौरुषो नृपवरो दूतस्यवाच रूपो
 वेगं सशमयान्निषोदगतं मिति प्रत्युक्तिमुच्चैर्जंगौ ।
 क्षात्रं धर्ममिहोज्झतामिति वचो भीत्यं न च क्षत्रिया
 वीक्ष्यन्ते निजजीवितक्षयमपि क्षात्रं कक्षापराः ॥१६॥
 “आपत्यं परिहृत्य यान्ति विमुखादूरादर स्वादिव

प्रत्यापत्यपुनर्वियान्ति च परागृष्टैर्विनष्टानुगा ।
 एवञ्चञ्चलवित्रमा बहुतमास्ते दाक्षिणात्या भटा—
 दृष्टो चण्डपराक्रमस्य नृपतेश्चक्रे अस विच्युताम् ॥२३॥
 “त सहत्य रणे निपत्य नृपति हेति प्रणीतोन्नति ।
 चञ्चद्द्वारकचन्द्रहासशतकैरेकैकश सर्वत ।
 घनन्त भूरिबलाम्बुजघ्नुरनय रहास्विवाहाजवा—
 दुद्विगनाविमय भयकरममु ते दाक्षिणेशानुगा ॥२४॥
 ”कृत्वासीं जनकस्य चोत्तरविधि यातस्य दिव्य पद ।
 राज्य प्राज्यतम विधाय विविधैर्भूयो बलैर्दुर्ग्रहम् ॥
 आशवास्य स्वजनानुपेत्य ग्रहिणी हृद्य प्रमारोहिणी ।
 बुद्ध्वा दोहदशालिनी प्रमुदितो युद्धाय बुद्धि दधौ ॥२५॥

अपनी शक्ति का प्रदर्शन कर पिता की मृत्यु के पश्चात् महाराज काकिल ने आमेर को जीता और खोह के स्थान पर इसे राजधानी बनाया । श्री काकिल का राज्य काल ३ वर्ष का ही रहा, पश्चान्तु इतिहास में आपका नाम प्रसिद्ध है । आपने आमेर को राजधानी बनाने के अतिरिक्त आमेर में अम्बिकेश्वर महादेव की स्थापना की । यह मन्दिर आज भी विद्यमान है । गालवाश्रम (गलता) के पर्वतो में पृथ्वी में विद्यमान, अनेक नागों से वलयित इस मूर्ति को लाकर भगवती के आदेश से आमेर में स्थापना की थी । इस सन्ध में इस काव्य में लिखा है—(भगवती काकिल को कह रही है)

“तावत्तज्जन केरितेव जननी लोकाम्बिका त्र्यम्बका
 रोचीरोचित लोहिताचित समिद्रङ्गा शुतङ्गाभिमाम् ।
 आविर्भूय तदङ्गसङ्गतिहितप्रेक्षा समक्षाहित
 प्रोचे, काकिल! नाकिलम्भित पदा त्वा संपदा योजये ॥ ७३६ ॥
 भूमीगूहित मम्बिकेश्वर मर पातार मन्थर्च्यतां
 दातार च दुराय वस्तु वितते धीतारमेनस्य च ।
 हर्तारं सुमहापदा त्रिजगता भर्तारमाविष्कुरु
 क्रूराणामनवेक्षण क्षममथ स्व दुर्गमारात् कुरु ॥ ७३७ ॥
 पावन्या दिशि गालवाश्रम गिरेर्वन्यान्तराले -गिरौ
 वाराधार महावटाभिघ सरो रोषो महीगूहितम् ।
 गौरेकापयसामिविञ्चति पर लिङ्ग सलिङ्ग मया
 यत्तवादि तदादिहेतुरहितध्वसे च शर्मोदये ॥ ७३८ ॥
 उज्जीवद्वलसयुतो ब्रजगिरा प्रातर्ममेति स्फुट
 विध्वस्त कुटिलाण्यैरकुटिल प्रोज्जीव्य चादिश्यताम् ।
 सा तेन प्रणता यथा मतिनुता माता य विश्वस्थत ।
 वाचाश्वास्य सुधारुचां सुचनुर भक्तिप्रियान्तर्दधे ॥ ७३९ ॥

‘देव्यावाच मनुस्मरन् मृगयया वीरैरनेकैवृतो
 गत्वा तत्पदमाप सपदवर्धि तल्लिङ्गमालिङ्गितम् ।
 भीमैर्भोगिवरैर्मणि धरैर्निभिद्यभूमि दृढा
 माविर्भाव्य महोपचार निचर्यैस्सपूजयामास मः’ ॥७४२॥

जयवंश महाकाव्य’ में भी इसी वृत्त को प्रस्तुत किया है । अन्य ऐतिहासिक ग्रन्थों में अम्बिकेश्वर के प्राप्ति स्थान के विषय में कुछ भी विशेष नहीं बतलाया गया है । फिर भी जमीन के अन्दर से ही इस मूर्ति को निकाल कर स्थापित किया गया था—इस विषय में सभी एक मत है । श्री पर्वणीकरजी लिखते हैं—

“मदाज्ञयेतो रचयाम्बिकापुरी ‘पुरी’ महेन्द्रस्य पराजये तथा ।
 तथैकपिङ्गीमपि सम्पदचिता दशाननीयामपि हाटकोच्चिताम् ॥ २२॥
 भुवोऽन्तरालीनमिहैव यत्नतो नरेन्द्र । निस्सार्य तमम्बिकेश्वरम् ।
 प्रतिष्ठितीकृत्य यथावदर्थये जयस्ततस्तेऽधिरण भविष्यति ॥ २३॥

×

×

×

×

‘तत्राम्बिकेश्वर मथार्च्य मशेषदेवै सन् मन्दिरे धरणिर्नो नृपति’ प्रतापी ।
 उद्धृत्य सद्विजवरैः प्रयतैः प्रतीतैः त प्रत्यतिष्ठिपद थान्वहमार्चिचच्चा ॥३६॥

(जयवंश—तृतीयसर्ग—२२ से ३६ श्लोक, पृष्ठ १३—१५)

श्री सूर्य कवि की कल्पना है कि भगवति पार्वती भगवान शिव के बिना सन्तुष्ट नहीं रहेगी—इसी विचार से काकिल ने आमेर में अम्बिकेश्वर की स्थापना की थी—

“अभीष्टदात्री मम सा हि दुर्गा विना शिव स्थास्यति न प्रतुष्टा ।
 इतीव सचिन्त्य तमम्बिकेश शिवं समस्थापयदत्र पुर्याम्” ॥
 (मानवशकाव्य—तृतीयसर्ग २१ वा पद्य पृ० ८६)

इनके पश्चात् इनके पुत्र श्री हर्णूदेव आमेर के शासक बने ।

४. श्री हर्णूदेव (वैशाख शु० १० स० १०६६ से कार्तिक शु० १३ स० १११०)

यद्यपि इनका शासन काल श्रीकाकिल की अपेक्षा बहुत अधिक था, इन्होंने कुल १४ वर्ष राज्य किया था, तथापि इनके शासन काल में कोई विशेष घटना नहीं हुई । किसी भी इतिहास में इनके जीवन पर अधिक विवेचन नहीं मिलता । इनके पुत्र का नाम था—

५. श्री जान्हव (कार्तिक शु० १३ स० १११० से चैत्र शु० ७ स० ११२७)

इनके अनेक नाम थे । इस काव्य में इन्हें “जानुग” नाम से व्यवहृत किया है । यो इनका नाम जनेदेव भी मिलता है । इन्होंने भी १७ वर्ष राज्य किया, परन्तु इनके समय में भी कोई विशेष घटना नहीं हुई थी । ‘पृथ्वीराज विजय’ नामक इस काव्य में श्री हर्णूदेव एवं श्री जानुग के लिए एक ही श्लोक लिखा गया है—

“सूनुस्तस्य हनोत को गतवति श्रीकाकिले भूपती
 देव्याधाम भुवंशशास, बलवानुग्रप्रतापश्चिरम् ।
 तस्य श्री बलभूषिते ऽ मरपुर याते च तस्मिन् महा-
 सूनुजनिगे बाहुराहवे जयी सभ्रातृक संययी” ॥७४४॥

इनके पश्चात् प्रजवन (पजवन या पजोन जी) उत्तराधिकारी बने ।

६. श्री पजवन जी (चैत्र शु० ७ सं० ११२७ से ज्येष्ठ कृ० ३ सवत् ११५१)

महाराज पजवन जी राजनीति तथा युद्धादि में निपुण और साहसी होने के कारण हिन्दू-सम्राट् पृथ्वीराज चौहान के पचवीरो में से एक थे—ऐसा प्रसिद्ध है । पृथ्वीराज रासो में महाकवि चदवरदाई ने इनका भोजस्वी वर्णन किया है । ‘पृथ्वीराज विजय’ काव्य में इनका वर्णन एक ही पद्य में किया है—

श्रीमास्तस्य सुनो वली प्रजवनो नामस्फुरद् विक्रमे
 भर्तृ विक्रम यत्कलासु चतुरो हर्ष प्रतेने गुरी ।
 गर्जद्वैरिगज प्रभञ्जन हरिर्मोहाब्धि मज्जत्तरि-
 स्स्वर्यति पितरि प्रेभासवितरि त्राता बभूवावने ॥७४५॥

इनके एक ही पुत्र था, जिसका नाम मलयसी जी (मलेपी) था ।

७. श्री मलयसीजी (ज्येष्ठ कृ० ३ सं० ११५१ से फाल्गुन शु० ३ सं० १२०३)

अपने पिता के समान ये भी वीर व पराक्रमी थे । श्री चन्दवरदायी ने इनकी भी प्रशंसा की है । सभी इतिहासों में यही लिखा है कि पजवनजी के एक ही पुत्र था, परन्तु इस काव्य में चार अन्य पुत्रों के विषय में भी संकेत है ।

“मल्लेषी तनयो वभूव भयदो मल्लो व्रतो द्वेषिणा
 चत्वारस्तनया वभूवुरपरे तस्य प्रभावोज्ज्वला ।
 राजासौ निबन्ध युद्धविजित नागौरिकाधीश्वर
 तदराज्य निजसाच्चकार मिहिरो भूचारिपाथो यथा” ॥७४६॥

“कन्नोज युद्ध के एक वर्ष पश्चात् मलयसीजी ने नागौरगढ़ गुजरात, मेवाड तथा माहू को जीता था । श्री पर्वणीकरजी ने ‘जयवश महाकाव्य’ में लिखा है—

“उपेत्य नागौर मनल्प विक्रमस्तदीश गौरीपतिना नृप समम् ।
 अयुद्ध लक्षत्रय सैन्य संयुजा स्वयं पर पञ्चसहस्र सैनिका ॥१०॥
 स्व विक्रमोपायविधेर्व्यधात्तमा स गुर्जरीये ऽ सुलभे ऽ पि नीवृति ।
 पद स्वकीय निहित हित तत न कस्य विक्रान्तिबल बलीयस ॥१७॥
 कदाचिदत्यन्तरणोद्धतोद्भूट क्षमापति प्राप्त महेन्द्र विक्रम ।
 मिवाङ्गदेशाधिपतिं ससेनक रणेषु धिक्कृत्य पद स्वकन्यधात् ॥१६॥

(जयवश, चतुर्थ सर्ग—१० से २० तक)

नागौर विजय तक श्री प्रजवनजी जीवित थे । यहा जो श्लोक दिया गया है, उसमे श्री मलयसीजी के उत्तराधिकार प्राप्ति की पुष्टि करता है । यहा सवत् की समानता तो है परन्तु तिथि की समानता नहीं है । इतिहास मे उनके शासन प्रारम्भ करने की तिथि ज्येष्ठ कृष्ण ३ है जब कि इस काव्य मे माघ शुक्ला ६ है । सवत् के विषय मे श्री हनुमान शर्मा ने 'जयपुर के इतिहास' (नाथावतों का इतिहास) पृष्ठ-२५ पर लिखा है—

“(१) सवत् ११५१ मे अपने पिता (पजोनजी) के उत्तराधिकारी हुए ।....(३) कन्नौज युद्ध के एक वर्ष बाद मलैसीजी ने नागौर गढ़ विजय किया और गुजरात मेवाड एव माह आदि मे अपनी वीरता दिखलाई ।”

‘जयपुर की वशावली’ मे भी ज्येष्ठ वदि ३ स० ११५१ मिलता है । इस काव्य मे यह श्लोक तिथि का संकेत करता है—

“वर्षे विक्रमतो यतीन्दुशरभूचन्द्र प्रमेये मघी
११५१
शुक्ले घृणित धन्वनि ध्वनदलिज्ये जे, नवम्या तिथौ ।
लब्ध्वा राज्यममौ विधातुमधिक वीरश्रमतकारिणा—
युद्धाय प्रवलैर्बलैरनुगतो गर्जत्पुरा निर्ययौ” ॥७४७॥

अग्रिम पद्य मे मलैसीजी का गुजरात विजय का उल्लेख है—

“तस्मिन् भूपवरे विभुज्य विभवान् पुण्येन याते दिवं
‘मल्लेषी’ पदमाप तस्य तनयो ज्यायानज्योरिभि ।
जित्वा गुर्जरराजमानिचतुरो निर्जित्य भूपान् पराम्
बाहूदर्जित भूरिकीर्ति कनको भुङ्क्तेस्म भौम सुखम्” ॥७४८॥

इनके ६ पत्निया तथा ३२ पुत्र हुए थे । ‘जयपुर के इतिहास’ मे श्री हनुमान शर्मा ने लिखा है—

(४) “इनके १ मनलदे (खीचणजी) राव अंतल की, २ महिमादे (सोलखणी) राव जीमल की ३ नरमदे (देवडीजी) देवा देवडा की, ४ बडगूजरजी, ५ चौहाणजी, ६ दूसरा चौहाणजी—ये ६ राणी थी । इनके (१) बीजल, (२) बालो (३) सीघण (४) जेतल (५) तोलो (६) सारग (७) सहसो (८) हरे (९) नद (१०) बाघो (११) घासी (१२) अरसी (१३) नरसी (१४) खेतसी (१५) गागो (१६) गोतल (१७) अरजन (१८) जालो (१९) बीसल (२०) जोगो (२१) जगराम (२२) ग्यानो (२३) वीरम (२४) भोजो (२५) बेणो (२६) चाचो (२७) पोहथ (२८) जनार्दन (२९) द्रुदो (३०) गबूदेवो (३१) लूणो और (३२) रतनसिंह ये बत्तीस बेटे थे ।”

‘इतिहास राजस्थान’ मे लिखा है कि मलैसी के ३२ पुत्रो मे से अधिकांश तो कछवाहे रहे और कुछ ने दूसरी जाति ग्रहण करली ।’ (पृ० ६२)

इस काव्य मे भी इनका उल्लेख संकेत मे है—

“तस्यारीव वलिनो वजैर्जितवतो द्राड्मालन्वेद्रादिकाव्
कीर्तिदिग्बलय च कारघवल ज्योत्स्नेव भूर्युज्ज्वला ।
षड्भार्यस्य वभूवुरग्रमहसो द्वात्रिंशदात्मोद्भवा—
भावज्ञा भुज वैभवार्जितघना घन्य च त चक्रिरे” ॥७४६॥

८ महाराज बीजलदेवजी (फाल्गुन शु० ३ स० १२०३ से आषाढ शु० ४ स० १२३६)

इनके जीवन की कोई उल्लेखनीय घटना नहीं है। इनके समय में विद्वानों का बड़ा सम्मान था। इनके समय में अनेक ग्रन्थों का निर्माण भी हुआ होगा, परन्तु अभी तक पता नहीं चल सका है। इस काव्य में लिखा है—

“स्वयति जनके, पदेस्य बिजलो ज्यायान्सुनो मन्त्रिभि
नीतिज्ञैरुपवेशितो मतिमता मान्यो वभूवौजसा ।
दीप्तो बह्निरिव द्विपा विषधरो गर्तान्दुरूणामिव
श्रीदोर्दण्डधरो विदामविदुषा जिष्णुजिगायाहितात्” ॥७५०॥
“विद्वद्भिर्धनदानमानिततया सुप्रीत चित्तं भृश
वालाना कुलयावभूव कलया वोधाय शब्दावले ।
ग्रन्थ सुग्रथित विभक्ति गुणितैर्वोध्यै समासादिभिः
धीमानुद्धतिवर्जितोजितयशा राजा जुगोपावनिम्” ॥७५१॥

इनके तीन पुत्र हुए थे, जिनमें ज्येष्ठ पुत्र का नाम श्रीराजदेव था। उसे राज्य सौंपकर श्रीबीजलदेव दिव्य धाम चले गये—

“भुक्त्वासौ चिरमत्र मन्त्रचतुरैर्द्वित्रैरमात्यैर्घृतो
राज्ये दुर्जयता गते जितरिपुश्शर्माणि मौमानि स ।
दिव्य धाम जगाम भीमवपुषे राज्य प्रदाय स्वक
पुत्राय प्रतिगजिज्ञातु जयिने तज्ज्यायसे भूपति” ॥७५२॥

९ महाराज राजदेव (आषाढ शु० ४ स० १२३६ से पौष कृ० ६ स० १२७३)

इन्होंने आमेर का जीर्णोद्धार किया था। अपने दोनों भाइयों के साथ प्रेम पूर्ण रहते हुए इनका समय भगवान् अम्बिकेश्वर महादेव की पूजा में बीता था। इनके ६ पुत्र थे जिनमें श्री कीलहणजी सबसे बड़े थे। इस काव्य में लिखा है—

“आतृभ्यामुदितो भुव स बुभुजे श्री राजदेवो दिवा
सस्पृहामिव सविधाय नगरीम् आम्बेरिकामम्बिकाम् ।
सपूज्यायितमाम्बिकेश्वर महादेवेश्वरो मा युवा
सन्मातापितरो प्रयातमितितो (?) सप्रार्थ्य तस्थौ पुर” ॥७५३॥

श्री कीलहण के जन्म का वर्णन करते हैं—

“राज्ञी तस्य मनोज्ञलक्षणयुत सूनु विशालेक्षणा
वर्पन्तक्षणदा पतिद्युतिभरा भूरक्षिण सत्क्षणे ।
विक्षीणीकृत दीप दीप्तिमतुल दत्तक्षणं वीक्षिणा
भूरक्षा सुविचक्षण प्रसुषुवे पद्मेक्षण कीलनम्” ॥७५६॥

१०. महाराज कील्हणजी (पोष कृ० ६ स० १२७३ से कार्तिक कृ० ६ स० १३३३ तक)

श्री कील्हणजी के समय चित्तौड़ तथा मालवा, गुजरात में बड़े शक्तिशाली शासक थे । ये उनके पास कुम्भलमेर रहा करते थे । यह ‘वीर-विनोद’ तथा ‘महाराणा रायमल्ल के रासे’ में लिखा है । इनके दो रानिया थीं जिनसे ६ पुत्र हुए थे । ज्येष्ठ पुत्र का नाम ‘कुन्तिल’ था जो उत्तराधिकारी बने थे ।

“जयपुर का राज्यवश” (हितैषी जयपुर—अंक, पृ० ५५) तथा “जयपुर का इतिहास” (नाथावतो का इतिहास) पृ० २६।३० पर लिखा है—

“इनके एक राणी भावलदे निर्वाणजी खडेली के रावत देवराज की । इनके कुन्तलजी हुए । दूसरी राणी कनकादे चौहानजी । इनके २ पुत्र हुए ।”

इस अवतरण से दो रानिया होना तो सिद्ध होता है, परन्तु पुत्रों की संख्या ३ ही बनती है । “वीर-विनोद” में ३ पुत्रों का उल्लेख इस प्रकार है—

“१ कुन्तलजी—राज पायो । २ अखैराज—जिसके वंशज धीरावत कहलाते हैं । ३. जसराज—जिनके टोरडा और बगवाडा के जसरा पोता कछवाहा कहलाते हैं ।

केवल एक वंशावली में ६ पुत्रों का उल्लेख है, जिनमें तीन नाम तो ‘वीर-विनोद’ के हैं ही, इनके अतिरिक्त (४) सैबरसी (५) दैदो तथा (६) मसूड और है । मसूड के वंशज टाठ्यावास के बघवाड कछवाहे हैं । यही काव्य में ६ पुत्रों का उल्लेख इस प्रकार है—

“रेमेऽसौ रमणीद्वयेन रहसि श्रीमानुतीशद्युति—
भूमि भूरि जुगोप जिष्णु विभवो विष्णु स्विलोकीमिव ।
षड्सुनुस्सनुषो निहत्य च रिपूनाराध्य देवो भवे
लब्ध ज्ञान महोदयो द्विजवराल्लेभे दुराय पदम्” ॥७५८॥

उपयुक्त विवेचन से सिद्ध है कि श्री कुन्तलजी ज्येष्ठ पुत्र थे ।

११. महाराज कुन्तलदेवजी (कार्तिक वदि ६ स० १३३३ से माघ कृ० १० स० १३७४)

इन्होंने आमेर में ‘कुन्तल किला’ बनवाया था, जो आज ‘कुन्तलगढ़’ के नाम से प्रसिद्ध है । इनके ५ रानिया तथा १३ पुत्र थे । ‘जयपुर के इतिहास’—पृष्ठ ३० पर लिखा है—

“इनके राणी (१) काश्मीरदेजी, चौडाराव जाट की बेटी (२) रैणादे (निर्वाणजी) जोधा की बेटी, (३) कनकादे (गौडजी) (४) कल्याण दे (राठोडजी) वीरमदेव की बेटी और (५) बडगूजरजी पूरणराव की बेटी थी ।”

वंशावली की एक प्रति में पुत्रों के नाम इस प्रकार हैं—

“(१) जूरासी (२) हमीर (३) भडसी (४) आलरासी (५) जीतमल (६) हणूतराव (७) महलरासिह (८) सूजो (९) भोजो (१०) बाघो (११) बलीवग (१२) गोपाल (१३) तोरराव ।”

‘वीर-विनोद’ में केवल प्रथम चार पुत्र ही प्रसिद्ध हैं। ज्येष्ठ पुत्र जूरासीजी (जोनसी) आमेर के शासक बने थे। पद्य में इनका संकेत है—

“धीमास्तस्य पद शशास विधिवत्सूनु वंली कुन्तिलो
लालत्कीलित शत्रुरिन्दुचिरो दुर्ग परं रोचयन् ।
रामाभि स च पञ्चभि सुचतुरो रेमे रतिं वद्धंयन्
पुत्रानात्मसमा स्त्रयोदश दिशोधावच्च लेभे यश ” ॥५६॥

१२. महाराज जूरासीजी (माघ क० १० स० १३७४ से माघ क० ३ स० १४२३)

महाराज ‘योनसि’ के जीवनकाल में शान्ति रही। कोई भी उल्लेखनीय घटना नहीं हुई। इनके ‘उदयकराजी’ ज्येष्ठ पुत्र थे, जिन्होंने आमेर का राज्य सभाला था—

“कुन्तैरुन्नत वैरिदन्तदलिनि क्षमापालके कुन्तिले
याते चारुतिलोत्तमादिकलित गीत समाकर्णके ।
राज्य तस्य सयोनसिर्विनयवाद् रूपैर्नयैरदयन्
दम्युन् वश्यनृपावलिर्विवुभुजे चन्द्रानना चाङ्गनाम् ” ॥७६॥

१३. महाराज उदयकराजी (माघ क० ३ स० १४२३ से फाल्गुन क० ३ स० १४४५)

इनके विषय में भी कोई विशेष वृत्तान्त नहीं मिलता। इस काव्य में भी एक ही पद्य द्वारा इनका वर्णन किया गया है। इनके पुत्र ‘नरसिंह’ उत्तराधिकारी बने थे—

“तस्योद्यत् किरणो बभूव तनयो बाल्येऽपि भूयो नयो
जन्मागार तमो निरासक महावशाण्वेन्दुवंशी ।
ताते भुक्तसमुज्झिताखिल सुखे नाकोन्मुखे सत्सखे
वर्पन्वस्वमृत प्रजाकुमुदिनी राल्हादयामास स ॥७६२॥

इनका संस्कृत नाम—‘उद्यत् किरण’ रखा गया है।

१४. महाराज नरसिंहजी (फाल्गुन क० ३ स० १४४५ से आद्रपद क० ६ स० १४८५)

श्री उदयकराजी के पुत्र का नाम नरसिंह था। पद्य है—

“तस्य स्वानुगुणो गुणैरगणितै वंर्ण्य सुवर्णोज्ज्वलो
जज्ञे तूनमतिर्मनोज्ञरचना नारीमनोरोचन् ।
पुत्रो मित्ररुचि हृदम्बुज मुदि त्रिभ्रातृकस्योन्नतो
नाम्नाय नरसिंह माह मुदितो भूरिस्म भूमीपति ” ॥७६३॥

इनके तीन रानिया थी तथा ७ छोटे भाई थे। तीन पुत्रों में से ज्येष्ठ पुत्र बनवीर ने आमेर का

शासन किया था । वशावलियों से यह सभी सख्या सिद्ध है । महाराज उदयकराणी के आठ पुत्रों के नाम इस प्रकार मिलते हैं—

“(१) नरसिंह (२) वरसिंह (३) वालाजी (४) शिवब्रह्म (५) पातल (६) पीथल (७) नाथा (८) पीपाजी ।”

इनकी तीन रानियों के विषय में इतिहास का साक्ष्य इस प्रकार है—

“(१) सीसोदण जी राणा दुदा हमीर की (२) सोलखणी जी राव सातल बली की बेटी (३) भागा, चौहाण जी पुष्पराज की पुत्री थे । इनके बनवीर (२) जैनसी और (३) काधल तीन पुत्र हुए थे ।”

पद्य हैं—

‘तेनामौ तनयेन प्रोदितमना राजाजितारिवली
रामाभि. तिसृभि विभुज्य बहुल भौम चिर सत्सुखम् ।
स्वसौख्याभिमुखो बभूव स तदा सप्तानुजो बुद्धिमान्
सूनुस्तस्य जुगोप गोपतिरिव प्रोछन्माही मण्डलम् ॥७६४॥
तिस्त्रो सौरमयन्वधूरवहितो निर्धूतवैरिब्रजो
लब्ध श्रीर्जनया बभूव तनयास्तासु प्रभावोज्ज्वलान् ।
श्रीनुग्रानपि राज्यमर्जितयशाधाम ब्रजन्नाकिना
सत्सूनौ बनवीर नामति निज सर्व स राज दधौ ॥७६५॥

१५ महाराज बनवीरजी (भाद्रपद कृ० ६ स १४८५ से आश्विन कृ० १२ स० १४९६)

इनकी भी कोई उल्लेखनीय घटना नहीं है । इनके ६ रानिया थी और ८ पुत्र थे परन्तु इस काव्य में उनके ५ पुत्रों का ही उल्लेख है । इतिहास में लिखा है—

“इनके ६ रानिया थी । (१) उत्सवग्गदे (तवरजी) कवल राजा की (२) राजमती (हाडीजी) गोविन्दराज की (३) कमला (सीसोदणीजी) कीचैचाकी (४) सहोदग (हाडीजी) बाधा की (५) करमवती (चौहाणजी) बीजा की और (६) गौरा (वघेलीजी) रणवीर की थी । इनके पुत्र १. उद्धरण २ मेलक ३ नरो ४ वरो ५ हरो और ६ वीरम थे ।” (पृ० ३२)

पद्य हैं—

षडजानि स षडाननश्रियमपि स्वस्मिन्समावेशयन्
लब्ध राज्यमवन् पितुर्भुजबलं जित्वारिपून् दुर्जयान् ।।
पचोत्पाद्य सुतान् प्रकामसुभगान् भुक्त्वा च भौम सुख
पात्रे वित्तमपि प्रणीय बहुल यातिस्म दिव्य पदम् ॥७६६॥”

श्री उद्धरण जी (आश्विन कृ० १२ स० १४९६ से स० १५२४ मार्गशीर्ष कृ १४)

इनके चार रानिया थी । पुत्र एकमात्र श्री चन्द्रसेन जी थे । इतिहास में इनके नाम ये हैं—

(१) हसावदे (राठौड जी) राव रणमल की (२) मापू (चौहाण जी) मेदा की (३) इन्द्रा (सीसोदण जी) राणा कुम्भा की (४) अनन्तकुवरि (चौहाण जी) राव बैरिसाल की पुत्री थी। पुत्र १. चन्द्रसेन जी थे।”
पृ० (३२)

काव्य का पद्य इस प्रकार है—

“धीमानुद्धरणाभिधो भुजवलैरुद्धू नितारित्रजो
दीर्घपिञ्जलधि प्रमज्जदचिर प्रोद्धारण प्रोद्धुर ॥
राज्य प्राप्य पितुर्विराजित यशो राशीन्दुराशाततो
कान्ताभि बुभुजे चिर चतसृभिर्भौम स्मरामः सुखम् ॥७६८॥”

इनके पुत्र चन्द्रसेनजी का वर्णन इस पद्य से प्रकट किया है—

‘तस्मिन् विस्मयकारिणी च तनये श्रीशालिनि प्रोन्नते
लोकाह्लादिनि चन्द्रमस्सुरुचिरे द्राक् चन्द्रसेनाह्वये ।
चन्द्रे ध्वान्तचयानि वाजिपु परा नाराज्जयत्युत्तमा
राजा रज्जयितु नरानिव सुराव सौरान्वयस्व ययौ ॥७७०॥”

१७. महाराज चन्द्रसेन जी (मार्गशीर्ष कृ० १४ सं १५२४ मे फाल्गुन शु० ५ स १५५६)

इनके सम्बन्ध मे कोई विशेष उल्लेख नहीं है। इनके ६ पत्निया थी। पुत्रो मे से ज्येष्ठ महाराज पृथ्वीराज आमेर के शासक बने। इतिहास मे लिखा है—

“महाराजा चन्द्रसेन की राणी १, नोली (सोलखणीजी) सातल की, २ बोली (बडगुजरजी) राव चादा की, ३ अमृत दे (चौहाणजी) ऊधो की ४ राकण (सुरताणजी) रावत कुम्भाकी ५ भागा (चौहाणजी) नरसिंह की ६ आभावती (चौहाणजी) वीरमदेव की थी। इनके पुत्र १ पृथ्वीराजजी अमृत दे (चौहाणजी) के उत्पन्न हुए।” (पृ० ३३)

पद्य है—

“राज्य प्राप्य पितुश्शतक्रतुरुचो विक्रम्य जित्वा रिपून्
आपूर्यद्रविणै स्वकोशमधिक चिक्रीड षडभिर्युवा ॥
कान्ताभि सुमनोहराभिरभितो राजावनीषु श्रिया
राजन्तीषु जयी गजीभिरिव स श्रीमान् गजाधीश्वर ॥“७७१”
श्रीमास्तस्य सुतो बभूव बलवान् पृथ्वीपतिर्बुद्धिमान्
पृथ्वीराज मरातिभीतिकरम नाम्ना स नामोत्सवे ।
एव प्रीतमनाद्विजैरभिदधे सपूजितैर्व्याहृतो
हृष्यद्भिर्बहुरत्न हेमनिकरं श्रीचन्द्रसेन किरत् ॥७७२॥”

१८. महाराज पृथ्वीराजजी (फाल्गुन शु० ५ स १५५६ से कार्तिक शु. ११ स १५६४)

इनका नाम इतिहास मे बहुत ही प्रसिद्ध है। यह काव्य भी इन्ही के नाम पर लिखा गया है। इनका जीवन एक भक्त के समान था। प्रथम तो ये बाबा चतुरनाथ के शिष्य बनकर जोगी बन गये थे परन्तु

बाद मे श्री कृष्णदासजी पयोहारी के शिष्य बनकर भगवान श्रीकृष्ण के उपासक बन गए थे । आमेर जाते समय सस्थापित बदरीनाथजी की हूंगरी आपके द्वारा ही बनवाई गई थी । आपकी पत्नी बाला बाई प्रसिद्ध कृष्ण भक्त थी तथा प्रतिदिन भगवान बद्रिकेश्वर के दर्शन करने जाया करती थी । इनके सम्बन्ध मे अनेक जनश्रुतिया है । आमेर मे बालाबाई की साल' के नाम से आज भी एक स्थान है, जहा राजघराने के मागलिक कार्य सपन्न होते थे ।

महाराज पृथ्वीराज के राज्याधिरूढ होने का समय इस काव्य मे पद्य द्वारा प्रस्तुत किया गया है जो सभी इतिहास-ग्रन्थो से पुष्ट है । पद्य है—

“राज्य प्राज्यतम विभुज्य जनके स्वाराज्य भोगेशया
स्वयति बहुदायिनि श्रितनय श्री चन्द्रसेने नृप. ॥
अङ्केश्वसनावनी परिमिते संवत्सरे वैक्रमे
चक्रे फाल्गुनकृष्ण कुण्डलितिथौ विप्रैरसौ पार्थिव ॥७७४॥”

अङ्क-६, इषु-५, असन-५ अवनि-१ अङ्काना वामतो गति=१५५६ विक्रम सवत्-फाल्गुनकृष्ण कुण्डलि-सर्प-पचमी तिथि को इनका राज्याभिषेक हुआ था ।

इस काव्य मे इनके विषय मे कोई विशेष उल्लेख नहीं है । इनके ६ रानियाँ थी, १८ पुत्र थे तथा इन्होंने २४ वर्ष ८ मास २१ दिन राज्य किया था इसका उल्लेख है । इनके पश्चात इनके ज्येष्ठ पुत्र श्री पूर्णमल आमेर की गद्दी पर बैठे थे, इस दिन कार्तिक शुक्ला ११ थी । वशावलियों मे इनके १६ पुत्र बतलाये हैं जबकि इस काव्य मे १८ का ही उल्लेख है । रानियों के सवन्ध मे भी लिखा है कि बालाबाई के अतिरिक्त ६ थी परन्तु यह इतिहास से असत्य सिद्ध है । बालाबाई का नाम अपूर्व देवी था । यही आति सख्या मे वृद्धि करती है । इतिहास मे लिखा है—

“पृथ्वीराज जी के राणी—(१) भागवती (वडगुजर जी) देवती के राजा जैता की, (२) पदारथदे (तवर जी) भगवन्तराव गावडी की (३) अपूर्वदेवी “बालाबाई” (राठौड जी) राव लूणकरण जी बीकानेर की (४) रूपावती (सोलखणी जी) राव लखानाथ टोडा की (५) जाववती (सीसोदण जी) राणा रायमलजी उदयपुर की (६) रमादे (निर्वाण जी) रायसल अचला की (७) रमादे (हाडी जी) रावनरवद बू दी की (८) गौखदे (निर्वाण जी) धामदेव की और (९) नरबदा (गौड जी) खैरहथ की थी ।”

(पृ० ४२)

“रामाभिजिह्वार भूरिनवभि लब्धाङ्गकामद्युति
श्रीदश्री स्मरसुन्दरी सुखचिभि. द्रोणी निजादे शुभा ।
नानतु प्रभवप्रसूननिकर स्वामोद मत्तालिका
अध्युष्येन्दुमरीचि रोचितरु श्री चन्द्रसेनात्मज ॥७७५॥”

पुत्रो के विषय मे लिखा है—

‘तस्याष्टादशतुष्टिदाजनहृदा पुत्राः बभूवु शुभा
मित्राभासुहृदा हृदम्बुजवने शूरारणोत्साहिक. ॥

राजा राज्यसुप्त चतुर्भिरधिका सवत्सराणामसौ
भेजे विंशतिमेकविंशति दिनामण्टो च मासानपि ॥७७६॥”

१६ महाराज पूर्णमलजी (फातिंक शु० ११ स० १५८४ से माघ शु० ५ सं० १५९०)

इनके सबन्ध मे इतिहास में मनभेद है। इतिहास-लेखक श्री हनुमानप्रसाद शर्मा ने लिखा है कि ये १८ भाइयों मे एक से बड़े तथा अन्य सबसे छोटे थे। किमी कारणवश महाराज पृथ्वीराज ने इन्हें अपना उत्तराधिकारी बनाया था। इस काव्य मे भी इनके लिए कही ज्यायान शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है। लिखा है

“पृथ्वीराजसमाह्वये नरपती याते पद नाकिनाम्
कीनाशाति भयङ्करे भगवतो व्युत्थापनाहं तिथौ।
अत्येष्टुस्तनयोस्य भास्वरवपुः श्री पूर्णमल्लाभिधो
राज्य प्राज्यगुण गुणैरगणितैराय प्रजारञ्जयन् ॥७७७॥”

इन्होंने ६ वर्ष २ मास २३ दिन राज्य किया था। इनकी मृत्यु सदिग्ध है। कुछ लोग भीमसिंह (भाई) द्वारा मारे गए थे, ऐसा कहते हैं, कुछ प्राकृतिक मृत्यु बतलाते हैं। इनकी मृत्यु के पश्चात् इनके पुत्र सूजाजी बालक थे और इसलिये इनके भाई महाराज भीमसिंह गद्दीनशीन हुए।

पट्वर्पाणि पडाननोन्नतरुचि नीचीकृतान्यद्युति
द्वौमासौ दिवसानपि श्रुतवता वयस्त्रयोविंशतिम्।
भुक्त्वा भीमसमो मुख सुप्तसखो राजा बुभूवुदिव
पुष्पोद्यं रनघोजिता जितरिपु श्री पूर्णमल्लो ययौ ॥७७८॥”

२०. महाराज भीमसिंहजी (माघ शु ५ स १५९० से श्रावण शु १५ स १५९३)

यहा पहुच कर नियमित चला आ रहा कछवाहो का इतिहास अपने नियमो से च्युत हो गया। गद्दी पर श्री पूर्णमल के बेटे श्री सूजासिंह नहीं बैठे। उनके भाई श्री भीमसिंहजी ने संमाली। उनके विषय मे इतिहास अभी तक संदिग्ध है। कोई इन्हे पितृहन्ता तथा भ्रातृहन्ता बतलाते हैं। उपलब्ध काव्य का यह अन्तिम पद्य है जिसमे महाराज भीमसिंह को उत्तराधिकार मिलने का वर्णन है—

“याते त्ववरिकासुते सुरपुर बालासुनो विक्रमी
सचक्राम च वैक्रमे बलनिधि व्योमाङ्क बाणेन्दुभि।
वर्षे सकलिते सहस्रधिक धी शुक्ले मृडानी तिथौ
राज्यं भ्रातुरलचकार चतुरो भीमोभिधस्त्वैर्वलै ॥७७९॥

यावन्मात्र वशावलियो एव इतिहास ग्रन्थो मे श्री पूर्णमल की निघनतिथि तथा महाराज भीमसिंह की राज्याभिषेक तिथि माघ शु ५ स १५९० दी गई है, परन्तु इस काव्य मे सवत् तो ठीक है परन्तु मास व तिथि का उल्लेख ठीक नहीं है। ‘सहस्र’ का अर्थ षोष मास होता है — ‘षोषे तैष सहस्रौ है।’ अमरकोश मे लिखा है। ‘अधिक धी’ शब्द से तात्पर्य यदि एक मास अधिक है तो मास ठीक है। ‘मृडानी’ तिथि से तात्पर्य पंचमी तो नहीं होता। षष्ठी या एकादशी होता है। एक तिथि का अन्तर कोई महत्वपूर्ण अन्तर नहीं। पद्य मे — ‘भ्रातृ रलचकार’ पद इस बात को सिद्ध करता है कि श्री भीमसिंह अपने भाई के उत्तराधिकारी बने थे।

इस पद्य में उनकी माता 'बालाबाई' का भी उल्लेख है— 'बालासुतो' पद से । सवत् के लिये विशेष लिखने की आवश्यकता नहीं है— व्योम=०, अक=६, बाण=५, इन्दु=१— अकाना बामतो गति के अनुसार १५६० संवत् आ जाता है ।

खेद है, इस पद्य के पश्चात् ग्रन्थ के पत्र नहीं मिलते । अतः अपूर्ण होने से नहीं कहा जा सकता यह कितना और रहा होगा ।

समालोचन

इस ग्रन्थ के लेखक का नाम उपलब्ध पद्यों में कहीं भी नहीं मिलता । ग्रन्थ के नाम के सम्बन्ध में भी केवल पुस्तक के (उपलब्ध पत्रों के ७ वें पत्र के पृष्ठ पर लिखे गए— "गोकुल प्रसाद स्यंद पुस्तक पृथ्वीराजविजय खण्डित १२ पत्राणि" के आधार पर स्वीकार किया गया है । मेरी दृष्टि में इस काव्य का यह नाम नहीं रहा होगा । क्योंकि इस काव्य का नायक यदि पृथ्वीराज को मानते हैं तो लेखक उसको बहुत विस्तृत वर्णन करता तथा उनके जीवन की घटनाओं पर विशद प्रकाश डालता । लेखक ने पृथ्वीराज के विषय में कोई भी उल्लेखनीय घटना नहीं लिखी है तथा रानियो एवं पुत्रों की संख्या मात्र दी है । किसी भी काव्य या महाकाव्य के नायक के लिए २-३ पद्य लिखना ही पर्याप्त नहीं माना गया है । फिर एक बात और भी है । पृथ्वीराज ही यदि इसके नायक हैं तो उनकी 'विजय' से सम्बन्धित किसी घटना का उल्लेख भी होना चाहिये— तब नाम की सार्थकता बनेगी । इसके अतिरिक्त लेखक इसकी समाप्ति पृथ्वीराज के शासनकाल के साथ ही नहीं करता, वह उसके पुत्र पूर्णमल व भीमसिंह का भी वर्णन करता है । चू कि इनने ही पद्य उपलब्ध है, अतः नहीं कहा जा सकता इसके पश्चात् कितने शासकों का वर्णन और किया होगा । श्री पृथ्वीराज के वर्णन से तो अधिक महाराज सोढदेव व दूल्हराय का वर्णन है ।

जब इस काव्य का नाम "पृथ्वीराज विजय" उचित नहीं है तो क्या नाम हो सकता है— इस पर विचार करना भी कठिन है । यदि ग्रन्थ आदि या अतः में कहीं भी पूर्ण होता तो यह विचार फिर भी संभव था । इतना जरूर कहा जा सकता है कि इसमें जयपुर (आमेर) के कछवाहों का इतिहास वर्णित है और यह इतिहास उपलब्ध वंशावलियों एवं ऐतिहासिक घटनाओं के विरुद्ध नहीं है । कहीं कहीं मत-मतान्तर अवश्य है परन्तु वे इतने विचारणीय नहीं हैं । बीच-बीच में शासनकाल का भी संकेत इसके ऐतिहासिक काव्यत्व में सहयोगी है । चू कि, इसमें इतिहास एवं ऐतिहासिक घटनाओं का काव्यमय वर्णन है, अतः ऐतिहासिक काव्य को स्वीकार करने में सन्देह नहीं है । महाकाव्य स्वीकार किया जाय या नहीं, यह प्रश्न विचारणीय अवश्य है, परन्तु ग्रन्थ के पूर्ण उपलब्ध न होने एवं उपलब्ध पद्यों के आधार पर इसे लक्षणग्रन्थों की कसौटी पर नहीं उतारा जा सकता ।

सारांश में— यही कहा जा सकता है कि पद्य सरल एवं सुन्दर हैं । यह एक ऐतिहासिक काव्य है— यह तथ्य निर्विवाद है । ग्रन्थ में अशुद्धियाँ लेखक की न होकर लिपिकार की हैं, जिसने मूलग्रन्थ से इसकी नकल की थी । ग्रन्थ त्रुटित व कीट अशित लगता है, क्योंकि अनेक स्थानों पर पद उपलब्ध नहीं हैं ।

इस काव्य की पूर्ण प्रतिलिपि राजकीय पोथीखाने में हो सकती है । यदि वह उपलब्ध हो तो इस पर विवेचना की जा सकती है ।

संस्कृत की शतक-परम्परा

पद्य-सख्या-सूचक रचनाओं की परम्परा संस्कृत में बहुत प्राचीन तथा समृद्ध है। प्राकृत, अपभ्रंश तथा कतिपय वर्तमान प्रादेशिक भाषाओं की भाँति संस्कृत में अष्टक, दशक, पञ्चविंशति, द्वात्रिंशिका, पञ्चाशिका, सप्तति, शतक, सप्तशती, सहस्र अथवा साहस्री सन्नक कृतियों का विपुल तथा वैविध्यपूर्ण साहित्य विद्यमान है। इनमें से कुछ विद्याओं ने तो जनमानस को इतना मोहित किया कि समय-समय पर विभिन्न कवियों ने वैसे अनेक रचनाएँ लिखी हैं। हिन्दी में प्रायः इन समस्त साहित्यागों ने व्यापक ख्याति अर्जित की है। संस्कृत में अष्टको तथा शतको का प्रचुर निर्माण हुआ है। प्राचीन-पूर्वाचीन प्रतिभाशाली प्रख्यात कवियों ने अपनी कृतियों से साहित्य के इस पक्ष को पुष्ट तथा गौरवान्वित किया। स्तोत्र, चरित वर्णन, नीति, इतिहास, छन्द, कोश, आयुर्वेद, सदाचार, शृङ्गार, वैराग्य आदि जीवनोपयोगी सभी विषयों तथा पक्षों पर सैकड़ों शतको की रचना हुई है। छठी-शताब्दी ईस्वी से प्रारम्भ होकर शतक-रचना की परम्परा, किसी न किसी रूप में, आज तक अजस्र प्रचलित है। कतिपय वैदिक सूक्तों में भी मन्त्र-सख्या शत अथवा शताधिक है। किन्तु इस साहित्याङ्ग के विकास में उसका विशेष योग प्रतीत नहीं होता, यद्यपि वैदिक मन्त्रों की भाँति अधिकांश प्राचीन शतको के पद्य भी पूर्णतः प्रसङ्ग मुक्त एवं स्वतः सम्पूर्ण हैं। कुछ आधुनिक शतक अवश्य ही सम्बन्ध-सूत्र से स्पृत, हैं भले ही वह सूक्ष्म अथवा अदृश्य हों। सोमेश्वर-रचित रामशतक (१३ वीं शताब्दी) में यह कथा-तारतम्य अधिक मासल है। इस प्रकार, संस्कृत-शतको में प्रसङ्ग-स्वातन्त्र्य से प्रबन्ध रूपता की ओर उन्मुख होने की प्रवृत्ति स्पष्ट परिलक्षित होती है।

संस्कृत तथा हिन्दी शतक-साहित्य के सम्बन्ध में श्री जा० विश्वमित्र का कथन है कि "भारतीय साहित्य की परम्पराओं के मूलस्रोत संस्कृत-साहित्य में शतको की सख्या एक शत से अधिक नहीं है। अन्य प्रांतीय भाषाओं में भी इस साहित्याङ्ग का समृद्ध रूप (सख्या और साहित्यिक महत्त्व की दृष्टि से) प्राप्त नहीं है। हिन्दी-साहित्य में शतको की सख्या ऊँगलियों पर गिनी जा सकती है।" १। परन्तु वास्तविकता इससे सर्वथा भिन्न है। हिन्दी के २२० शतको की सूची सम्मेलन पत्रिका, भाग ५२, सख्या १-२ में प्रकाशित हो चुकी है। संस्कृत-शतको की सख्या भी सौ तक सीमित नहीं। शत दो वर्षों की खोज से मुझे १०६ शतकों की जानकारी प्राप्त हुई है, जिनमें अधिकतर प्रकाशित हैं। इसके अतिरिक्त जैन कवियों के ५३ संस्कृत शतकों का विवरण श्री अग्रचन्द नाहटा ने अपने एक सद्यः प्रकाशित लेख में दिया है। बौद्ध शतक अलग हैं। अधिक खोज से विभिन्न सम्प्रदायों के विद्वानों द्वारा रचित संस्कृत शतको की सख्या तीन सौ के करीब

पहुँचेगी। प्रास १०६ शतको का विवेचन यहाँ प्रस्तुत किया जाता है। इनमें कुछ तो प्रादेशिक भाषाओं के शतको के संस्कृत-अनुवाद हैं कुछ मात्र सकलन हैं, परन्तु अधिकांश कृतियाँ मौलिक हैं। विषय-वैविध्य, संख्या तथा साहित्यिक गरिमा की दृष्टि से संस्कृत-साहित्य का यह अंग नितान्त रोचक तथा महत्त्वपूर्ण है।

(प्राचीनतम उपलब्ध शतक सज्ञक रचनाएँ भर्तृहरि (५७०-६५१) के ११-३) नीति, शृङ्गार तथा वैराग्य शतक हैं।) नीतिशतक में उन उदात्त सद्गुणों का चित्रण हुआ है जिनका अनुशीलन मानव-जीवन को उपयोगी तथा सार्थक बनाता है। भर्तृहरि की नीति परक सूक्तियाँ लोकव्यवहार में पग-पग पर मानव का मार्गदर्शन करती हैं। यहाँ शतक प्रणेता, वस्तुतः लोककवि के रूप में प्रकट हुआ है जो अपनी तत्त्वभेदी दृष्टि से मानव प्रकृति का पर्यवेक्षण तथा विश्लेषण कर उसकी भावनाओं को वाणी प्रदान करता है। शृङ्गार शतक काम तथा कामिनी के दुर्निवार आकर्षण^२ तथा आसक्ति की सारहीनता का रगीला चित्र प्रस्तुत करता है। आकर्षण तथा विकर्षण के दो ध्रुवों के बीच भटकने वाले असहाय मानव की दयनीय विवशता का यहाँ रोचक वर्णन हुआ है। वैराग्य शतक में ससार की भगुरता, धनिकों की हृदयहीनता तथा प्रव्रज्या की शान्ति तथा आनन्द का अकन है^३।

प्रो० कोसम्बी के मतानुसार नीति, शृङ्गार तथा वैराग्य सम्बन्धी भर्तृहरि-विरचित प्रामाणिक पद्य मूलतः शतकाकार विद्यमान नहीं थे। उन्हें इस रूप में प्रस्तुत करना कवि को अभीष्ट भी नहीं था^४। डॉ० विण्टरनिटज शृङ्गार शतक को तो भर्तृहरि की प्रामाणिक तथा सुसम्बद्ध रचना मानते हैं। उनके विचार से इसमें वैयक्तिकता के स्वर अन्य दो शतकों की अपेक्षा, अधिक मुखर हैं। नीति तथा वैराग्य शतक, लिपिकों के प्रमाद के कारण, सुभाषित सग्रह बन गये हैं, जिनमें भर्तृहरि के प्रामाणिक मूल पद्यों की संख्या बहुत कम है^५। निस्सन्देह विभिन्न संस्करणों में तथा एक ही संस्करण की विभिन्न प्रतियों में इन शतकों की पद्य संख्या अनुक्रम तथा पाठ में पर्याप्त वैभिन्न्य है। पर इनके रूप के अस्तित्व को चुनौती देने की कल्पना साहसपूर्ण प्रतीत होती है, क्योंकि परवर्ती समग्र शतक-साहित्य की प्रेरणा का मूलस्रोत ये शतक ही हैं।

इनका आकार तथा परिमाण कुछ भी रहा हो, शतकत्रयी को देश-विदेश में अनुपम लोकप्रियता प्राप्त हुई है। अगणित पाण्डुलिपियाँ, संस्करण, टीकाएँ तथा अनुवाद इस ख्याति के ज्वलन्त प्रमाण हैं। इण्डिया आफिस तथा ब्रिटिश संग्रहालय के सूची पत्रों से भर्तृहरि के शतकों के शताधिक मुद्रित संस्करणों, रूपान्तरो तथा अनुवादों के अस्तित्व की सूचना मिलती है।

यूरोप का भर्तृहरि से सर्वप्रथम परिचय नीति तथा वैराग्य शतकों के डच अनुवाद के माध्यम से सन् १६५१ में हुआ, जो अब्राहम रोजर ने पालघाट के ब्राह्मण पद्यनाम की सहायता से किया था। इस

२. तावदेव कृतिनामपि स्फुरत्येव निर्मल विवेक दीपकः ।

यावदेव न कुरङ्गचक्षुषा ताड्यते चटुल लोचनाञ्चलं ।। शृङ्गार

३. सुख शान्त भेते मुनिरतनुभूतिर्नृप इव । वैराग्य

४. शतकत्रयादि-सुभाषित-सग्रह की भूमिका, पृष्ठ ६२

५. History of Indian Literature, Vol. III, Part I, P. 156

अनुवाद के आधार पर थामसग्रू ने दोनों शतको का फ्रेंच रूपान्तर प्रस्तुत किया (एम्सड्रेम, १९७०)। भर्तृहरि के समस्त पद्यों का प्राचीनतम मुद्रित संस्करण विलियम कैरी का है, जो हितोपदेश के संग से रामपुर से १८०३-४ ई० में प्रकाशित हुआ था इसकी एक प्रति इण्डिया ऑफिस में सुरक्षित है। इसके पश्चात् भारत तथा विदेशों में शतकत्रय के अनेक संस्करण तथा देशी-विदेशी भाषाओं में अनेक अनुवाद प्रकाशित हुए। डॉन व्होलेन ने बर्लिन से इसका सम्पादन (१८३३ ई०) तथा जर्मन में अविकल पद्यानुवाद किया (१८३५ ई०)। हरिलाल द्वारा सम्पादित शतकत्रय दिवाकर प्रेस, बनारस से १८६० में प्रकाशित हुए। भर्तृहरि का यह प्राचीनतम भारतीय संस्करण है। अलवर-महाराज के संग्रह में सुरक्षित पाण्डुलिपि इसी की विकृत प्रति है। हिन्दी में भर्तृहरि का सर्वाधिक लोकप्रिय अनुवाद राणा प्रतापसिंह कृत पद्यानुवाद है (१८ वीं शताब्दी)। शृङ्गारशतक का गद्यानुवाद हिन्दी में सबसे प्राचीन है ^६ (१९२७)।

भर्तृहरि के शतको के आधुनिक समीक्षात्मक संस्करणों का प्रारम्भ कान्तानाथ तैलंग के संस्करण से हुआ, जो सन् १८६३ में बम्बई से प्रकाशित हुआ था। अब भी इन शतको के सामूहिक अथवा स्वतन्त्र प्रकाशन और अनुवाद होते रहते हैं। (परन्तु सर्वोत्तम तथा स्तुत्य कार्य प्रो० कोमन्वी ने किया। उन्होंने ३७७ हस्तलिखित प्रतियों तथा उपलब्ध संस्करणों के पर्यालोचन के आधार पर भर्तृहरि के समस्त उपलब्ध पद्यों का परम वैज्ञानिक संस्करण विस्तृत भूमिका सहित प्रकाशित किया है (भारतीय विद्या भवन, बम्बई, १९४७))

शतकत्रय पर विभिन्न समय में अनेक टीकाएँ लिखी गईं। जैन विद्वान् घनसार की टीका प्राचीनतम है (१४७८ ई०)। इन शतको की सबसे प्राचीन प्राप्य प्रति भी एक जैन विद्वान्, प्रतिष्ठा सोमगणि, द्वारा की गयी थी (१४४० ई०)।

(४) मयूर का सूर्यशतक (सातवीं शताब्दी) स्तोत्र-साहित्य की अग्रणी कृति है। इसमें क्रमशः सूर्य की किरणों, उसके अश्वों, सारथि, रथ तथा विम्ब की अत्यन्त प्रौढ तथा अलंकृत शैली में स्तुति की गई है। शतक का प्रत्येक पद्य आशी रूप है। कल्याण, धन प्राप्ति अथवा शत्रु एवं आपत्तियों के विनाश की कामना शतक में सर्वत्र की गई है। अन्तिम पद्य (१०१) में सूर्यशतक की रचना का मुख्य प्रयोजन 'लोकमंगल' वतलाया गया है (श्लोका लोकस्य भुक्त्यै शतमिति रचिता श्री मयूरेण भक्त्या)। समग्ररारा वृत्तों में रचित शतको की परम्परा का प्रवर्तन सूर्यशतक से ही हुआ है।

सूर्यशतक के सात संस्करण ज्ञात हैं, तथा भिन्न-भिन्न समय में इस पर २२ टीकाएँ लिखी गयीं। सूर्य शतक का सर्वप्रथम अनुवाद डा० कार्लो बर्नहीमर ने इतालवी भाषा में किया जो 'सूर्य शतक डि मयूरे' नाम से १९०५ में प्रकाशित हुआ। क्वेकेनबास ने *The Sanskrit Poems of Mayura* में सूर्य शतक, मयूराष्टक तथा वाराणसी चण्डीशतक का सम्पादन तथा अंग्रेजी में अनुवाद किया (१९१७)। इसके पश्चात् सूर्यशतक रमाकान्त त्रिपाठी के हिन्दी-अनुवाद सहित, १९६४ में चौखम्बा भवन, वाराणसी में प्रकाशित हुआ।

६. R. P. Dewhurst ने इसे उत्तर प्रदेश इतिहास समिति की शोध पत्रिका की प्रथम जिल्द (१९१७) में प्रकाशित किया था।

श्री रमाकान्त त्रिपाठी ने स्वसम्पादित सूर्यशतक की भूमिका में चार अन्य सूर्यशतको का उल्लेख किया है। (५) गोपाल शर्मन् कृत सूर्यशतक कलकत्ता से १८७१ ई० में प्रकाशित हुआ था। ऑफ़ेक्ट के कैटालोगस कैटालोगोरियम में इसका उल्लेख हुआ है। (६) श्रीश्वर विद्यालङ्कार के सूर्यशतक की एक पाण्डुलिपि राजेन्द्रलाल मित्र को प्राप्त हुई थी। सम्भवतः यह अभी तक अप्रकाशित है। (७) तीसरा सूर्यशतक राघवेन्द्र सरस्वती नामक किसी कवि की रचना है। पीटरसन को इसकी एक हस्तलिखित प्रति भी मिली थी। एक हस्तलिखित प्रति महाराज-अलवर की पुस्तकालय में विद्यमान है। (८) एक अन्य सूर्यशतक लिङ्ग कवि की कृति है। विलियम टेलर को इसकी एक पाण्डुलिपि उपलब्ध हुई, जिसमें मूल पाठ के साथ टीका भी है।

मयूर के जामाता बाण का (९) चण्डीशतक एक अन्य प्राचीन प्रसिद्ध स्तोत्र काव्य है। बाण ने अपने श्वसुर द्वारा प्रवर्तित स्रग्धरा-परम्परा को चण्डीशतक में पल्लवित किया। इसके १०२ स्रग्धरा पद्यों में भगवती चण्डी की, विशेषतः उनके चरण की, जिससे उन्होंने महिषासुर का वध किया था, प्रशस्त स्तुति हुई है। सूर्यशतक की भाँति इसका भी प्रत्येक पद्य आशी रूप है। गद्य सम्राट बाण की दुःख तथा कृत्रिम शैली चण्डीशतक में पूर्ण वैभव के साथ प्रकट हुई है। बाण की यह काव्यकृति उनके गद्य के समान दुर्बोध तथा दुर्बोध है। चण्डीशतक काव्य माला के चतुर्थ गुच्छक में प्रकाशित हो चुका है। क्वेकेनबास ने इसका अंग्रेजी में अनुवाद किया है।

(१०) अमरुशतक (आठवीं शती का पूर्वार्ध) अमरु-रचित शृङ्गारिक मुक्तको का संग्रह है जिनकी सख्या तथा क्रम में, विभिन्न संस्करणों में, पर्याप्त भेद है। सामान्यतः प्राचीनतम टीकाकार अर्जुन वर्मदेव (तेहरवीं शताब्दी) का पाठ शुद्ध तथा प्रामाणिक माना जाता है। गीतिकाव्य के क्षेत्र में कालिदास के उपरान्त कदाचित् अमरु ही एक मात्र ऐसे कवि हैं, जिन्हें काव्य शास्त्रियों से भरपूर प्रशंसा मिली है। आचार्य आनन्द-वर्धन ने अमरु के प्रत्येक मुक्तक को, रस-प्राचुर्य तथा भाव गाम्भीर्य की दृष्टि से, प्रबन्ध काव्य के समकक्ष माना है (मुक्तकेषु प्रबन्धेष्विव रसवन्नाभिनिवेशिन कवयो दृश्यन्ते। यथा ह्यमरुकस्य कवेर्मुक्तका शृङ्गार रस-स्यन्दिन प्रबन्धायमाना प्रसिद्धा एव) सचमुच अमरु ने मुक्तक की गागर में रस का सागर भर दिया है। अमरुशतक में मदिरमानस प्रेमी युगलो के कोप-मनुहार, मान-मनावन, ईर्ष्या-प्रणय तथा शृङ्गार की अन्य मादक भगिमात्रों का भाव भीना तथा चारु चित्रण हुआ है।

भर्तृहरि के शतको की भाँति अमरुशतक भी रसिक समाज में बहुत विख्यात हुआ। इस शतक पर विभिन्न विद्वानों ने चालीस टीकाएँ लिखी तथा देश-विदेश में इसके अनेक सम्पादन और अनुवाद हुए। सन् १८०८ में 'एडिटियो प्रिन्सेप्स' में देवनागरी लिपि में प्रथम बार कलकत्ता से अमरुशतक का 'कामदा' के साथ प्रकाशन हुआ। १८७१ ई० में भाषा सञ्जीवनी प्रेस, मद्रास से इसका एक दाक्षिणात्य संस्करण प्रकाशित हुआ। इसमें वेमभूपाल की टीका थी। सन् १८८६ में निर्णय सागर प्रेस ने 'रसिक सञ्जीवनी' के साथ इस ग्रन्थ का पश्चिमी संस्करण प्रकाशित किया। जीवानन्द विद्यासागर द्वारा सम्पादित पौरस्त्य पाठ काव्यसंग्रह के द्वितीय भाग में मुद्रित हुआ। रिचर्ड साइमन ने तब तक उपलब्ध समस्त सामग्री तथा पाण्डुलिपियों का मन्थन कर कील (जर्मनी) से अमरुशतक का १८६३ ई० में अतीव समीक्षात्मक संस्करण प्रकाशित किया। सुशील कुमार डे ने 'अवर हेरिटेज' के प्रथम-द्वितीय भाग में रुद्रदेव कुमार की टीका तथा अमरुशतक के मूल

पाठ का प्रकाशन किया ७ । श्री कमलेशदत्त त्रिपाठी ने सन् १९६१ में मित्र प्रकाशन गौरव ग्रन्थ माला के अन्तर्गत ललित हिन्दी भावानुवाद के साथ, शतका सुन्दर संस्करण प्रकाशित किया ।

टीकाकार रविचन्द्र ने अमर की भावनाओं के साथ खिलवाड़ करते हुए उसकी कृति की शान्तरस-परक व्याख्या करने की दुश्चेष्टा की है । इस सन्दर्भ में म० म० दुर्गा प्रसाद का कथन है “स च शुचिरस-स्यन्दिष्व-मरुश्लोकेषु परिशील्यमानेषु ‘रहसि प्रौढवधूना रतिसमये वेदपाठं इव सहृदयाना शिरशूलमेव जनयति” ।

कश्मीरी कवि भल्लट (आठवीं शती) का (११) शतक शिक्षाप्रद नीतिपरक मुक्तको का संग्रह है । कविता विविध विषयों का स्पर्श करती है, किन्तु अन्योक्तियों का बाहुल्य है । भल्लट की कृति लालित्य तथा प्रसाद से परिपूरित है । ऐसी आकर्षक तथा भावपूर्ण अन्योक्तियाँ साहित्य में कम मिलती हैं ।

चिन्तामणि ! किसी चक्रवर्ती सम्राट् ने तुम्हें अपने मुकुट में धारण कर गौरवान्वित नहीं किया है, इस कारण तू विषाद मत कर । जगत् में कोई शीश इतना पुण्यशाली कहा कि तुम्हारे परस का सौभाग्य पा सके ।

चिन्तामणे भुवि न केनचिदीश्वरेण
मूर्ध्ना धृतोऽहमिति मा स्म सखे विपीद ।
नास्त्येव हि त्वदधिरोहणपुण्यबीज-
सौभाग्ययोग्यमिह कस्यचिदुत्तमाङ्गम् ॥

पाच अन्य कश्मीरी कवियों ने अपनी रुचि तथा मान्यता के अनुसार शतको का निर्माण किया है । स्तोत्र काव्यों की शृङ्खला में ध्वनिकार आचार्य आनन्दवर्धन के (१२) देवीशतक का निजी स्थान है । देवी शतक के सौ पद्यों में भगवती दुर्गा की स्तुति हुई है । देवीशतक कवि की किशोर कृति प्रतीत होती है । सम्भवतः इसीलिये इसमें न भक्ति की ऊष्मा है, न भावों की उदात्तता, न कल्पनाओं की कमनीयता । देवीशतक की महत्ता काव्य-गुणों के निमित्त नहीं, कवि के व्यक्तित्व के कारण है ।

कश्मीर-नरेश शकर वर्मा (८८३-९०२ ई०) के सभाकवि वल्लाल का (१३) शतक, भल्लट शतक की भाँति अन्योक्ति प्रधान है ।

(१४) चारुचर्याशतक कश्मीर के प्रख्यात बहुमुखी प्रतिभा सम्पन्न कवि क्षेमेन्द्र (११ वीं शती) की रचना है । शतक में जीवनोपयोगी सद्ब्यवहार तथा लोकज्ञान का सन्निवेश है । प्रत्येक उपदेश को तत्सम्बन्धी पौराणिक ऐतिहासिक आख्यान का दृष्टान्त देकर पुष्ट किया है । उपकार करते समय प्रत्युपकार की कामना करना अशोभनीय है । कर्ण का दान ‘शक्ति’ प्राप्ति की याचना से दूषित हो गया था ।

त्यागे सत्त्वनिधिः कुर्यान्न प्रत्युपकृतिस्पृहाम् ।

कर्णः कुण्डलदानेऽभूत् कलुष शक्तियाञ्चया ॥

चारचर्याशतक काव्यमाला के द्वितीय गुच्छक तथा 'क्षेमेन्द्रलघुकाव्यसंग्र' में मुद्रित हुआ है ।

शिल्हण के (१५) शान्तिशतक की विशुद्ध धार्मिक रचना भर्तृहरि के वैराग्यशतक के अनुकरण पर हुई है । शान्तिशतक विशुद्ध धार्मिक रचना है, जिसमें जीवन की निस्सारना तथा वैराग्य एवं विरक्तो की चर्या का गौरवगान किया गया है । शतक के पद्यों में भर्तृहरि की प्रतिध्वनि स्पष्ट सुनाई पड़ती है । शिल्हण का समय अज्ञात है । पिशेल ने शिल्हण को विक्रमाङ्क देवचरित के प्रणेता विल्हण से अभिन्न मानकर उसकी स्थिति ११ वीं शती में निर्धारित की है ।

शम्भुकृत (१६) अन्योक्तिमुक्तालताशतक में १०८ नीतिपरक अलंकृत अन्योक्तियाँ संगृहीत हैं । कविता में विशेष आकर्षण नहीं है । शम्भु कश्मीर के प्रसिद्ध शासक हर्ष (१०८६-११०१ ई०) के सभाकवि थे । उनका 'राजेन्द्रकर्णपूर' आश्रयदाता की प्रशस्ति है ।

(१७) चित्रशतक मयूर-रचित सूर्यशतक की परम्परा का स्तौत्रकाव्य है । इसमें विभिन्न देवी-देवताओं की विविध छन्दों में स्तुति की गई है । काव्य की यह विशेषता है कि प्रत्येक पद्य में 'चित्र' शब्द अवश्य आया है । श्लोकों की कुल संख्या सौ है । सम्भवतः इसी कारण कवि ने इस ग्रन्थ का नाम चित्रशतक रखा है । ग्रन्थ की रचना का उद्देश्य अन्तिम पद्य में इस प्रकार बतलाया गया है—

बालानामपि भूषण परिगलदवर्णं यथा जायते
प्राज्ञाना मनस प्रमोदविधये चित्र विहासास्पदम्
तद्वत्काव्यमिदं भवेदयं बुधं प्रोत्साहना नित्यशः
कर्त्तव्या चतुरोक्तिः शिक्षणं पुरस्कारेण निर्मत्सरैः ॥

महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश के सम्पादक श्रीधर व्यंकटेश केतकर ने चित्रशतक के प्रणेता रामकृष्ण कदम्ब की स्थिति तेरहवीं शताब्दी में निश्चित की है ।^८

नागराजकवि का (१८) भावशतक काव्यमाला के चतुर्थ गुच्छक में प्रकाशित हुआ है । काव्यमाला के उक्त भाग के सम्पादक के अनुसार नागराज धारानगरी का नृपति था । उसके आश्रित किसी कवि ने इस शतक की रचना उसके नाम से की । नागराज इसका वास्तविक कर्त्ता नहीं है [नाग राजनामा धारा नगराधिप कश्चित् महीपतिरासात्, तन्नाम्ना तदाश्रितेन केनचित् कविना (भावेन) शतकमेतन्निर्मितामिति] शतक के अन्तिम पद्य में नागराज के शौर्य का जिस प्रकार वर्णन किया गया है, उससे भी उसका शासक होना प्रमाणित होता है ।^९

भावशतक के प्रत्येक पद्य में एक विशिष्ट भाव निहित है, जिसका स्पष्टीकरण पद्य के पश्चात् गद्य में प्रायः कर दिया गया है । कहीं कहीं पाठक के अनुमान अथवा कल्पना पर छोड़ दिया गया है । उदाहरणार्थ—

८. द्रष्टव्य—Studies in Sanskrit and Hindi, July, 1967 (University of Rajasthan) में प्रकाशित श्री रमेशचन्द्र पुरोहित का लेख 'रामकृष्ण कदम्ब'—नवयुग के एक अज्ञात कवि तथा उनकी अप्रकाशित रचनाएँ । पृष्ठ ७२-८२ ।

९. सोऽयं दुर्जयदोभुर्जगजनिप्रौढप्रतापानल—
ज्वालाजालखिलीकृतारिनगर श्रीनागराजो जयते । १०२

षण्मुखसेव्यस्य विभो सर्वाङ्गेऽलकृतित्वमापन्ना ।
पन्नागपतय सर्वे वीक्षन्ते गणपति भीता ॥
स्कन्दवाहनमयूरदर्शनमीताः शुण्डादण्डप्रवेशाय ।

नागराज के नाम से एक अन्य रचना (१६) 'शृङ्गारशतक' भी प्रचलित है ।^{१०} नागराज का समय अज्ञात है ।

काव्यमाला के पञ्चम गुच्छक में पञ्चशती के अन्तर्गत पांच स्रोतकाव्य—(२०-२४) कटाक्षशतक, मन्दस्मितशतक, पादारविन्दशतक, आर्याशतक तथा स्तुतिशतक—प्रकाशित हुए । कटाक्ष, मन्दस्मित तथा आर्याशतक में सौ-सौ पद्य हैं, शेष दो में १०१ । इनका रचयिता मूककवि है, जो नाम की अपेक्षा उपाधि प्रतीत होती है । प्रथम तीन शतको में काञ्ची की अघिष्ठात्री देवी कामाख्या के कटाक्ष, स्मित तथा चरणकमलो की स्तुति की गई है । अन्य दो में देवी की सामान्य स्तुति है । मूककवि का स्थितिकाल अज्ञात है । जीवानन्द ने इन शतको को कलकत्ता से प्रकाशित करना प्रारम्भ किया था, किन्तु पाचवाँ शतक उपलब्ध न होने के कारण, सख्यापूर्ति के निमित्त, उन्हें इस श्रेणी में (२५) माहिषशतक प्रकाशित करना पड़ा । विभिन्न हस्तलिखित प्रतियों में शतको का क्रम भिन्न-भिन्न है ।

मूककवि की रचना साधारण कोटि की है । कही-कही अनुप्रास का विलास अवश्य अवलोकनीय है । कुछ पद्य उद्धृत किये जाते हैं ।

आर्याशतक —

मधुरधनुषा महीधरजनुषा नन्दाभि सुरभि बाणजुषा ।
चिबूपुषा काञ्चिपुणे केलिजुषा बन्धुजीवकान्तिमुषा ॥७॥
प्रणतजनतापवर्गा कृतरणसर्गा ससिहससर्गा ।
कामाक्षि मुदितभर्गा हृतरिपुवर्गा त्वमेव सा दुर्गा ॥८७॥

स्तुतिशतक —

कवीन्द्रहृदये चरी परिगृहीतकाञ्चीपुरी
निरुत्करुणाभरी निखिललोकरक्षाकरी ।
मन पथदवीयसी मदनशासनप्रेयसी
महागुणगरीयसी मम दृशोऽस्तु नेदीयसी ॥८४॥

अन्योक्तिपरक काव्यों की परम्परा में भट्ट वीरेश्वर का (२६) अन्योक्तिशतक रोचक कृति है । भ्रमर, चन्दन, भेक, पिक आदि परम्पराभुक्त प्रतीकों को लेकर भी कवि ने सुन्दर अन्योक्तियों की रचना की है । भ्रमर को यदि चम्पक-कलि से अनुराग नहीं, तो क्या हानि । वे मृगनयनी बालाएं कुशल रहे जो केलिशृङ्ख की देहली पर बैठकर उसे अपना कर्णाभूषण बनाती हैं ।

त्व चेच्चम्पककोरके न कुक्षे प्रेमाणमेतावता
का हानिर्नहि तस्य कृत्यमपि रे किञ्चित्पुनर्हीयते ।
तेनैवास्य तु वैभव मधुप हे यद भूषयन्ति स्फुटं
केलीमन्दिर देहलीपरिसरे कर्णेपु वामभ्रुव ॥

कवि वीरेश्वर द्रविडनरेश मौद्गल्य हरि का पुत्र था ।^{११} उसका समय अज्ञात है । वीरेश्वर का शतक काव्यमाला ५ में प्रकाशित हो चुका है ।

(२७) रामशतक रामायणीय इतिवृत्त पर आधारित प्राचीनतम परिज्ञात प्रबन्धात्मक शतक है । मयूर ने जिस स्रग्धरात्मक शतक-परम्परा का प्रारम्भ किया था, रामशतक में उसका सफल निर्वाह हुआ है । इसके सौ छन्दों में भगवान्, राम की अभिराम स्तुति है । १०१ वां पद्य भी है, पर वह स्रोत का भाग नहीं । इस उपजाति में कवि सोमेश्वर ने आत्मपरिचय दिया है—

विश्वम्भरामण्डलमण्डनस्य श्रीरामभद्रस्य यशः प्रशस्तिम् ।
चकार सोमेश्वरदेवनामा यामार्धनिष्पन्नमहाप्रबन्ध ॥

रामशतक में रामजन्म से लेकर अयोध्या-आगमन तथा राज्याभिषेक तक की समूची कथा सक्षेपतः निबद्ध है । स्तुति रामकथा के अनुसार आगे बढ़ती है । स्रग्धरा जैसे दीर्घ तथा जटिल छन्द का प्रयोग होने पर भी रामशतक की कविता माधुर्य तथा प्रसाद से सम्पन्न है । स्तोत्र-सुलभ, सहृदयता तथा भक्ति-विह्वलता से रामशतक आद्योपान्त ओतप्रोत है । कवि सूर्यशतक आदि शतश्लोकी स्तोत्रों से प्रभावित अवश्य है, किन्तु उसकी कविता दुरुहता तथा कृत्रिमता से सर्वथा मुक्त है । रामशतक सोमेश्वर की नाट्यकृति 'उल्लासराघव' के परिशिष्ट रूप में, गायकवाड ओरियेण्टल सीरीज, बडौदा से प्रकाशित हुआ है । सोमेश्वर गुजरात के शासक वस्तुपाल (तेरहवीं शताब्दी) का आश्रित कवि था ।

(२८) रोमावलीशतक लक्ष्मण भट्ट के पुत्र कवि रामचन्द्र की रचना है । रामचन्द्र ने १५२४ ई० में रसिक रञ्जन नामक एक अन्य काव्य का निर्माण अयोध्या में किया था । इस पर उन्होंने शृङ्गार तथा वैराग्य परक एक टीका भी लिखी थी ।^{१२}

(२९) आर्याशतक को, इसके सम्पादक श्री एन० ए० गोरे ने शैवदर्शन के प्रकाण्ड आचार्य अप्पय-दीक्षित (१५५८-१६३० ई० अथवा १५२०-१५९२ ई०) की रचना माना है, यद्यपि उनकी उपलब्ध ग्रन्थ सूची में इसका उल्लेख नहीं है । शतक की सौ आर्याओं में आर्यापति भगवान् शङ्कर की कमनीय स्तुति की गयी है । इसीलिये इसका नाम आर्याशतक रखा गया है । काव्य का प्रारम्भ भगवद् वन्दना से होता है—

दयया यदीयया वाङ् नवरसरुचिरा सुधाधिकोदेति ।
शरणागत चिन्तितद त शिवचिन्तामणि वन्दे ॥

११ योऽभूद्द्राविडचक्रवर्तिमुकुटालकारभूतस्य रे

मौद्गल्यस्य हरे सुत क्षितितले वीरेश्वर सत्कवि ॥१०५॥

१२. शब्दकल्पद्रुम, चतुर्थ भाग, पृष्ठ १५२.

शतक में कवि ने भगवान् शङ्कर से अपनी शरण में लेने, दारिद्र्य-निवारण, जन्म-मरण के चक्र से मुक्त तथा भक्ति भावना स्फुरित करने की प्रार्थना की है। काव्य को सामान्यतः दो खण्डों में विभक्त किया जा सकता है। पूर्वार्ध में आराध्यदेव की कृपा-पात्रता प्राप्त करने की आत्मनिवेदन-पूर्ण विह्वलता का प्रतिपादन है। कवि अर्ध नारीश्वर से अपने अर्ध भक्त को, उसके समस्त दोष भुला कर, औदार्य पूर्वक स्वीकार करने की याचना करता है।

वपुर्ध्वं वामार्धं शिरसि शशी सोऽपि भूषणं तेऽर्धम् ।

मामपि त्वार्धं भक्त शिव शिव देहे न धारयसि ॥

अपरार्ध में कवि ने अपने मन तथा ज्ञानेन्द्रियो को शिव-आराधना में तत्पर होने को प्रेरित किया है।

चेत शृणु मद्वचनं मा कुरु रचनं मनोरथानां त्वम् ।

शरणं प्रयाहि शर्वं सर्वं सकृदेव सोऽर्पयिता ॥

प्रवाहमयी शैली तथा रचना-चातुर्य के कारण आर्याशतक स्तोत्र-साहित्य की अनूठी कृति है। चमत्कार पूर्ण भावों को ललित तथा मधुर भाषा में व्यक्त करने की कवि में अद्भुत क्षमता है। मधुर हास्य की अन्तर्धारा काव्य में रोचकता का सञ्चार करती है। श्री गोरे ने डॉ० राघवन की संस्कृत टीका तथा अपने अग्रजी अनुवाद सहित इसका पूना से सम्पादन किया है। काव्यमाला के द्वितीय गुच्छक के सम्पादक ने एक पाद-टिप्पणी में अप्पयदीक्षित के (३०) उपदेशशतक का उल्लेख किया है। सम्भवतः यह उनके वंशज नील कण्ठ दीक्षित की कृति है।

शकरराम शास्त्री-सम्पादित 'भाइनर वक्सं आँव नील कण्ठ दीक्षित' (मद्रास, १९४२) में नील कण्ठ दीक्षित (१७ वीं शती) के (३१-३३) तीन शतक प्रकाशित हुए हैं। समारञ्जन शतक में विद्वन्मण्डली के मनोरञ्जनार्थं विद्वत्ता, दान, शौर्य, सहिष्णुता, दाम्पत्य प्रणय आदि मानवीय सद्गुणों का १०५ अनुष्टुप छन्दों में चित्रण हुआ है। दीक्षित जी की शैली अतीव सरल तथा प्रवाहपूर्ण है। शतक की कतिपय सूक्तियाँ बहुत मार्मिक हैं।

उद्यन्तु शतमादित्या उद्यन्तु शतमिन्दव ।

न विना विदुषा वाक्यैर्नश्यत्याभ्यन्तरं तम ॥

शतक की पुष्पिका में कवि ने विस्तृत आत्म परिचय दिया है। इति श्रीभरद्वाज कुल जलधिःकुस्तुभ श्रीकण्ठ मत प्रतिष्ठापनाचार्य चतुरधिकशतप्रबन्ध निर्वाहक महाव्रतयाजि श्रीमदप्पय दीक्षित सोदर्य श्रीमदाच्चा दीक्षित पौत्रेण श्री नारायण दीक्षितात्मजेन श्री भूमिदेवी गर्भं सम्भवेन श्री नीलकण्ठ दीक्षितेन विरचितं सभारञ्जन शतकम् ।

वैराग्य शतक विरक्ति तथा इन्द्रियवशयता की महिमा का गान है। प्रयास तो अनेक करते हैं, किन्तु विषय-सेवन का परित्याग विरले ही कर सकते हैं।

शतश परीक्ष्य विषयान्सघो जहति क्वचित्क्वचिद् धन्याः ।

काका इव वान्ताशनमन्ये तानेव सेवन्ते ॥

अन्यापदेश शतक १०१ अन्यापदेशात्मक पद्यों का संग्रह है। मधु सूदन का (३४) अन्यापदेश शतक काव्य माला के नवम गुच्छक में प्रकाशित हुआ। काव्य माला ४, पृष्ठ १८६ की पाद टिप्पणी में नील कण्ठ-दीक्षित के (३५) कलिबिडम्बन शतक का उल्लेख हुआ है।

उपर्युक्त टिप्पणी में उल्लिखित (३६-३८) ओष्ठशतक, काशिका तिलकशतक तथा जारजात शतक के कर्त्ता नील कण्ठ नारायण दीक्षित के आत्मज नील कण्ठ दीक्षित से भिन्न तीन अलग व्यक्ति हैं। सभारञ्जन की पुष्पिका में उपलब्ध दीक्षित के आत्मवृत्त से यह स्पष्ट हो जाता है। ओष्ठ शतक का लेखक कवि नीलकण्ठ शुल्क जर्नादिन का पुत्र है। काशिका तिलक शतक के रचयिता के पिता का नाम रामभट्ट है। तीनों का रचना काल अज्ञात है।

(३९) आश्लेषाशतक विरहव्यथित मानस का करुण स्पन्दन है। वियोग में पूर्वानुभूत सयोग की माधुरी विष बन जाती है। कविप्रिया को सम्बोधित शतक के समूचे पद्यों में उत्कण्ठित मन की इसी कसक की अभिव्यक्ति हुई है।

बाले मालति । तावकीमभिनवामा स्वादयन् माधुरी
कञ्चित्कालमथाधुना बलवता दैवेन दूरीकृतः ।
उद्बाष्प चिरसेवितामनुदिन तामेव सञ्चिन्तयन्
भृङ्गः कश्चन दूयते तव कृते हा हन्त रात्रिन्दिवम् ॥

आश्लेषा नक्षत्र में उत्पन्न होने के कारण कवि प्रिया को शतक में आश्लेषा कहा गया है। उसका वास्तविक नाम 'गङ्गा' प्रतीत होता है (गङ्गेति प्रथिता करोषि सततं सन्ताप मित्यद्भुतम्)

इसके रचयिता नारायण पण्डित कालिकट-नरेश मानदेव (१६५५-५८) के आश्रित कवि थे। मानदेव स्वयं विद्वान् तथा विद्या प्रेमी शासक था। नारायण पण्डित उत्तरराम चरित की भावार्थदीपिका टीका के लेखक नारायण से भिन्न हैं। आश्लेषा शतक त्रिवेन्द्रम से १६४७ में प्रकाशित हुआ है।

प्रख्यात वैष्णवाचार्य महाप्रभु चैतन्य के जीवन चरित से सम्बन्धित रचनाओं में सार्वभौम (१७ वीं शती) की (४०) शतश्लोकी ने बंगाल में काफी लोकप्रियता प्राप्त की है।^{१३}

कुसुमदेव कृत (४१) दृष्टान्त कलिका शतक सौ अनुष्टुपों की नीतिपरक रचना है। इसके प्रत्येक पद्य के भाव को दृष्टान्त द्वारा पुष्ट किया गया है। यही इसके शीर्षक की सार्थकता है।

उत्तम क्लेशविक्षोभ क्षमः सोढुं नहीतरः ।
मणिरिव महाशाणघर्षणं न तु मृत्कणः ॥

कुसुमदेव का स्थितिकाल अनिश्चित है। सम्भवत वे सतरहवीं शताब्दी में हुए, यद्यपि वल्लभदेव ने सुभाषितावली में उनके कुछ पद्य उद्धृत किये हैं। यह काव्यमाला के गुच्छक १४ में प्रकाशित हो चुका है।

गुमानि का (४२) उपदेश शतक काव्यमाला के भाग १३ में प्रकाशित हुआ। विषय नाम से स्पष्ट है। लेखक का समय ज्ञात नहीं है।

कवि नरहरि का (४३) शृङ्गारशतक ११५ आत्म सम्बोधित शृङ्गारिक मुक्तको का संग्रह है, जो कही कही अश्लीलता की सीमा तक पहुँच जाते हैं। कवि को अपनी विद्वत्ता तथा कवित्व शक्ति पर बहुत गर्व है। प्रिया-वर्णन के व्याज से नरहरि ने अपनी कविता को कालिदास तथा वाण के काव्य का समकक्षी माना है।

श्री कालिदास कविता सुकुमार मूर्ते
वाणस्य वाक्यमिव मे वचन गृहाण।
श्री हर्षं काव्य कुटिल त्यज मानवन्ध
वाणी कवेर्नरहरेरिव सम्प्रसीद ॥

अनुप्रास के प्रयोग में नरहरि सचमुच सिद्ध हस्त हैं।

सविनयमनुवार वन्मि कृत्वा विचार
नरहरि परिहारं मा कृथा. दुःख भारम्।
हृदि कुरु नवहारं मुञ्च कोप प्रकार
कुरु पुलिन विहार सुभ्रु सभोग सारम् ॥

काव्य माला ११ में एक अन्य (४४) शृङ्गारशतक प्रकाशित हुआ, जिसके प्रणेता गोस्वामी जनार्दन भट्ट हैं। पुष्पिका में कवि ने कुछ आत्म परिचय दिया है। इति श्री गोस्वामिजगन्निवा सात्मज गोस्वामि जनार्दन भट्ट कृत शृङ्गार शतक सम्पूर्णम्। भट्ट जनार्दन ने नारी-सौन्दर्य के कई मनोरम चित्र अंकित किये हैं। उनकी दृष्टि में नारी कामदेव की गतिमती शस्त्रशाला है (प्रायः पञ्चशराभिघक्षिति भुजा शस्त्रस्य शाला निजा)

कामराज दीक्षित के (४५-४७) तीन शृङ्गारिक शतक शृङ्गारकलिका त्रिशती नाम से प्रकाशित हुए (काव्य माला १४)। प्रत्येक शतकमें पूरे सौ मुक्तक हैं। पद्य-रचना अकारादि तथा मात्रा क्रम से हुई है। प्रारम्भिक पद्यों में कवि ने आत्म परिचय दिया है। उसके पिता सामराज स्वयं सफल तथा विख्यात कवि थे।

हृदि भावयामि सतत तात श्रीसामराजमहम्।
यत्कृतमक्षरगुम्फ कवय कण्ठेषु हारमिव दधते ॥१०॥
श्रीसामराज जन्मा तनुते श्रीकामराज कवि।
मुक्तक काव्य विदुषा प्रीत्यै शृङ्गार कलिकाख्यम् ॥१५॥

(५२) भाववर्षिहार्या शतक जयपुर नरेश महाराज भाववर्षिह (१७५०-६८ ई०) की प्रशंसा में लिखा गया है। लेखक हैं उनके सभाकवि श्याम शुन्दर दीक्षित लद्दूजी। इसमें ब्रह्ममण्डली के अन्तर्गत केवलराम ज्योतिषराय का भी गुणगान हुआ है।

स जयति ज्योतिषराय केवलरामाभिध सूरि ।

श्रीमज्जयपुरनगरे पण्डितवर्य सदाचार्यः ॥१२६॥ १५

श्री अग्रचन्द नाहटा ने अपने २४-८-६५ के पत्र में तीन (५३-५५) शतकों की सूचना दी है— सद्बोध शतक राजवर्णनशतक (नाहटा जी द्वारा सम्पादित सभाशृङ्गार में प्रकाशित) तथा कृष्णराम भट्ट-रचित 'प्लाण्डुराज शतक'। प्लाण्डुराज शतक में प्लाण्डुराज (प्याज) के गुणों का रोचक वर्णन किया गया है। यह जयपुर से प्रकाशित हो चुका है। कृष्णराम भट्ट के (५६-५७) दो अन्य शतको-आर्यालङ्कार शतक तथा सार शतक का भी उल्लेख मिलता है। गोपीनाथ शास्त्री दावीच कृत (५८) राम सीमाग्य शतक में जयपुर नरेश रामसिंह (१९ वीं शती का मध्य) का चरित वर्णित है।

बुहारी की उपयोगिता पर अनन्तलवार ने रोचक शैली में (५९) सम्मार्जनी शतक लिखा है। यह मैसूर से प्रकाशित हुआ है।

(६०) विज्ञान शतक का कर्तृत्व अज्ञात है। विज्ञान शतक का सर्वप्रथम सम्पादन कृष्ण शास्त्री भाऊ शास्त्री गुहले ने १८६७ ई० में नागपुर से किया था। एक अन्य संस्करण, जिसमें उपर्युक्त से दो पद्य कम हैं तथा अन्य पद्यों के अनुक्रम में पर्याप्त वैभिन्न्य है, गुजराती प्रेस, बम्बई से मुद्रित हुआ। प्रो० कोसम्बी ने शतक त्रयादि सुभाषित-संग्रह में इसका सशोधित पाठ प्रकाशित किया है।

गुहले-सम्पादित संस्करण की पुष्पिका में विज्ञान शतक को भर्तृहरि की रचना माना गया है। इस कारण तथा विज्ञान शतक एवं भर्तृहरि की कृतियों में भाव तथा रचना-साम्य के आधार पर अब भी इसे भर्तृहरि-रचित मान लिया जाता है। परन्तु यह आधुनिक गढन्त प्रतीत होती है।

शतक के मंगलाचरण में गरुड की स्तुति की गयी है —

विगलदमलदानश्रेणि सौरभ्यलोभोपगत मधुपमाला व्याकुला काशदेश ।

अवतु जगदशेष शश्वदुग्रात्मजो यो विपुलपरिघदन्तोद् दण्ड शुण्डा गरुड ॥

अन्तिम पद्य में (१०३) इसे वैराग्य शतक नाम से अभिहित किया गया है (बुधाना वैराग्य सुघटयतु वैराग्य शतकम्) वास्तव में अन्य वैराग्य शतकों की भांति विज्ञान शतक में भी प्रेम की छलना, जगत् की नश्वरता तथा वैराग्य की महिमा का वर्णन है।

(६१-६२) संस्कृतस्य सम्पूर्ण-तिहास (छज्जूराम शतकद्वय) संस्कृत-साहित्य के इतिहास की एक मात्र शतक सज्जक रचना है। 'शतकद्वय' ६ परिच्छेदों में विभक्त है, जिनमें क्रमशः व्याकरण, काव्य, साहित्य, न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, पूर्वोत्तर मीमांसा के ग्रन्थों का निरूपण किया गया है। यह निरूपण विवेचनात्मक

न होकर गणनात्मक है। कुछ साहित्यिक विधाओं के प्रमुख ग्रन्थों का नामोल्लेख करके सन्तोष कर लिया गया है। कवियों का वर्णनक्रम भी सदैव निर्दुष्ट नहीं है। कई परवर्ती कवियों को पहले तथा पूर्ववर्तियों को पश्चात् रख दिया है। लेखक ने पद्यों की हिन्दी में विस्तृत व्याख्या की है, जिसमें संस्कृत के विभिन्न लेखकों की प्रशंसा में स्वरचित १०२ पद्य यथास्थान उद्धृत किये हैं। सम्भवतः व्याख्या के इन पद्यों तथा मूल श्लोकों को मिलाकर ही काव्य को शतक द्वय का उपनाम दिया गया है। 'अन्यथा मूल काव्य की पद्य सख्या से इस उपशीर्षक की सगति नहीं बैठती। व्याख्या में कुछ नवीन तथा अज्ञात टीकाकारों का नामोल्लेख हुआ है। इसके रचयिता म० म० छज्जूराम शास्त्री प्रतिभाशाली कवि, नाटककार, टीकाकार तथा दर्शन एवं व्याकरण के मान्य पण्डित हैं। १६

राजकीय संस्कृत महाविद्यालय मुज्जफरपुर के साहित्य-प्रधानाध्यापक श्री बदरीनाथ शर्मा की अन्योक्ति साहस्री में (६३-७२) दस शतक सम्मिलित है। शतकों के नाम हैं—जलाशयशतक, खेचरशतक, शकुन्तलशतक, स्थावरशतक, तरुवरशतक, लताशतक, पशुशतक, यादशतक, क्षुद्रजन्तुशतक, प्रत्येकशतक उपरोक्त प्रतीकों पर आधारित सौ अन्योक्तियों का सकलन है। अन्योक्ति साहस्री काशी से प्रकाशित हुई है। प्रसिद्ध नाटककार प० मथुराप्रसाद दीक्षित ने एक (७३) अन्योक्तिशतक की भी रचना की है। आधुनिक नाटककारों में पण्डित मथुराप्रसाद अग्रगण्य हैं। उनके भक्त सुदर्शन, वीर प्रताप, वीर पृथ्वीराज, भारत विजय आदि नाटक बहुत सफल, रोचक तथा लोकप्रिय हैं।

गान्धी स्मारक निधि, देहली से प्रकाशित (७४) गान्धी सूक्ति मुक्तावलि भारत के भूतपूर्व वित्त मन्त्री श्री चिन्तामणि देशमुख द्वारा संस्कृत-पद्य में अनूदित गांधी जी की सौ सूक्तियों का संग्रह है। कवि ने प्रत्येक पद्य का अंग्रेजी में अनुवाद भी कर दिया है। गान्धी सूक्ति मुक्तावलि का उपशीर्षक अथवा नामान्तर तो प्रत्यक्षतः शतक नहीं है, किन्तु अनुवादक ने भूमिका में स्पष्टतः इसे शतक की संज्ञा प्रदान की है। 'I, therefore, Completed a Satakā and thought that this form and size would not be unwelcome to the public'

नागपुर से सन् १९५८ में प्रकाशित प्रो० श्रीधर भास्कर वर्णेकर की जवाहर तरङ्गिणी अपरनाम (७५) भारतरत्नशतक एक आधुनिक प्रबन्धात्मक शतक है। इसमें भारत के प्रथम प्रधान मन्त्री युग पुरुष जवाहरलाल नेहरू की गौरवशाली जीवन गाथा का मनोरम वर्णन हुआ है। भारतरत्नशतक उन रचनाओं में है जिनसे साहित्य की प्रतिष्ठा तथा यथार्थ गौरव वृद्धि होती है। संस्कृत से अनभिज्ञ पाठकों के उपयोग के लिये कवि ने स्वकृत अंग्रेजी अनुवाद भी साथ दिया है। श्री वर्णेकर प्रतिभाशाली कवि हैं। मापा पर उनका पूर्ण अधिकार है। उनकी कवित्वशक्ति रोचक तथा प्रभावशाली है। प्राचीन भारतीय इतिहास के पात्रों के प्रतीकों के माध्यम से कवि ने नेहरूजी की कर्मठता, स्वार्थहीनता तथा राजनीति-नैपुण्य का भव्य चित्र अंकित किया है।

सोढश्चिराय खरदूषणसनिपात .

यद्वा नरोत्तमकुलैर्घटिता सुहृत्ता ।

उल्लघितो बहलसकट वारिधिश्च

रामायणं सुचरिते, प्रतिबिम्बित ते ॥

दुर्योधन प्रखरभीष्मबलावगुप्त
 दुः शासन निहतपञ्चजन प्रभावम् ।
 निस्सारता जन जनार्दन सङ्गतेन
 नीत्वा, त्वयैव रचित नवभारत हि ॥
 स्वार्थैकसक्ता पुरुषाधमसेवितेय
 वाराङ्गनेव नृपनीतिरिति स्वनिन्दाम् ।
 निस्स्वार्थमेत्य शरणं पुरुषोत्तम वा
 द्वोचकार सुगत हि यथाश्रमपाली ॥

प्रधानमन्त्री के प्रिय व्यायाम 'शीर्षासन' की इस पद्य में भावपूर्ण व्याख्या की गयी है ।

भूरंहति ऋतुमयी शिरसा प्रणाम
 द्यौः किन्तु भोगवद्बुला चरणाम्बि घातम् ।
 इत्येव किं निजमनोगत मुत्तम त्वं
 शीर्षासनेन नियत प्रकटीकरोषि ॥

भारतरत्नशतक के पृष्ठ पत्र पर श्री वर्णकर की रचनाओं के विज्ञापन में तीन (७६-७८) शतको का उल्लेख है—विनायकवैजयन्ती शतक, रामकृष्ण परमहंसीय शतक, तथा शाकुन्तलशतश्लोकी । सम्भवतः ये सभी अप्रकाशित हैं ।

साहित्य अकादमी दिल्ली के प्रकाशन 'आज का भारतीय साहित्य' में सम्मिलित 'आधुनिक संस्कृत-साहित्य के उपयोगी सर्वेक्षण' में डॉ० राघवन् ने (७६-८३) पाँच शतको का—वेमनाशतक, सुमतिशतक, दशरथी शतक, कृष्ण शतक, भास्कर शतक—उल्लेख किया है । ये मूल तेलुगु शतको के श्री एस. टी. जी वरदाचारियर द्वारा किये गये संस्कृत रूपान्तर हैं ।

पररचित पद्यों तथा सूक्तियों के कुछ सकलन भी शतकाकार प्रकाशित हुए हैं । जगदीशचन्द्र विद्यार्थी ने ऋग्वेद, यजुर्वेद तथा सामवेद के सौ-सौ मन्त्रों के^{१७} चयन (८४-८६) ऋग्वेद शतक, यजुर्वेद शतक तथा सामवेद शतक के नाम से प्रस्तुत किये हैं । ऋग्वेद शतक दिल्ली से १९६१ ई० में प्रकाशित हुआ, शेष दोनों १९६२ में । इसी प्रकार हरिहर भा ने संस्कृत कवियों की सूक्तियों को सूक्ति शतक के (८७-८८) दो भागों में सकलित किया है । प्रत्येक भाग में पूरे सौ-सौ पद्य हैं । सूक्तिशतक चोखम्बा भवन, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है ।

मेरे मित्र डा० सत्यव्रत शास्त्री की (८९) शतश्लोकी की 'वृहत्तर भारतम्' 'संस्कृत प्रतिभा' में प्रकाशित हुई । इसमें वृहत्तर भारत की संस्कृति तथा वैभव का गौरव गान है । कविता सर्वत्र लालित्य तथा माधुर्य से समवेत है । डॉ० सत्यव्रत प्रतिभासम्पन्न कवि हैं । उनके दो अन्य काव्य—श्री बोधिसत्वचरितम् तथा गोविन्दचरितम् देहली से प्रकाशित हुए हैं ।

कण्टकाजुन की कण्टकाञ्जलि अपरनाम (९०) नवनीति शतक आधुनिक संस्कृत-साहित्य की क्रांतिकारी कृति है । नवनीति शतक आधुनिक विषयों पर व्यंग्यात्मक शैली में निबद्ध १६७ मुक्त पद्यों

१७. श्री बोधिसत्वचरितम् का विवेचन मैंने 'विश्व संस्कृतम्', में प्रकाशित अपने पूर्वोक्त लेख में किया है ।

का अभिनव सग्रह है, जिसे 'पद्धति' नामक दस भागों, 'मुखबन्ध', अञ्जलिबन्ध तथा परिशिष्ट में विभक्त किया गया है। भारतीय राजनीति, समाज, धर्म, प्रशासन, वर्तमान मंहगी, खाद्यान्न का अभाव, भ्रष्टता, कृत्रिम तथा छलपूर्ण जीवनचर्या आदि विविध विषयों पर कवि ने प्रबल प्रहार किया है कविता में अपूर्व रोचकता तथा नूतनता है। कवि ने संस्कृत-काव्य की घिसी-पिटी लीक को छोड़कर अभिनव शैली की उद्भावना की है। संस्कृत के प्रचार-प्रसार के लिये ऐसी रचनाओं की विशेष आवश्यकता है, जो समकालीन जीवन के निकट हो तथा उसकी समस्याओं का विवेचन प्रस्तुत करें।

वर्तमान प्रशासन में परिव्याप्त घूसखोरी पर, उपनिषदों के अश्वत्थ के प्रतीक से, कवि ने मर्मन्तक व्यंग किया है। उपनिषदों में सृष्टि की तुलना एक ऐसे काल्पनिक वृक्ष से की गयी है। जिसकी जड़ें ऊपर और शाखाएँ नीचे हैं। यह सृष्टितरु शाश्वत है। उसका उच्छेद करने की क्षमता किसी में नहीं है। परन्तु कवि की कल्पना है कि आधुनिक वैज्ञानिक युग में मानव ने सृष्टि के वृहत् अश्वत्थ के उन्मूलन के लिये अनेक उपकरणों का आविष्कार कर लिया है। पर घूस के बद्ध मूल अश्वत्थ का उच्छेत्ता आज भी नहीं है, न अतीत में था और न भविष्य में होगा।

ऊर्ध्वं मूलमधश्च यस्य वितता शाखा, सुवर्णच्छदः
कस्योत्कोचतरुर्जगत्यविदित यद्यप्यरूपोऽगुणः ।
छेत्ता कश्चिदुदेति ससृत्तितरोः छेत्तास्य वृक्षस्य तु
नाभूत्नास्ति न वा भविष्यति पुमान् । अश्वत्थ एषोऽक्षयः ॥

रामकैलास पाण्डेय का (६१) भारत शतक 'संस्कृत-प्रतिभा' में तथा हजारीलाल शास्त्री का (६२) शिवराज विजय शतक 'दिव्य ज्योति' (शिमला) में प्रकाशित हुए हैं। ये दोनों ऐतिहासिक काव्य हैं। भारतशतक में भारत के गौरवशाली अतीत तथा वर्तमान स्थिति का चित्रण है। शिवराजविजय शतक में छत्रपति शिवाजी का चरित्र वर्णित है।

इनके अतिरिक्त निम्नांकित शतकों की जानकारी जिनरत्न कोश, आमेर शास्त्र भण्डार तथा राजस्थान ग्रन्थ-भण्डारों की सूचियों से प्राप्त हुई है।

(६३-६४) चाणक्य शतक तथा नीतिशतक की रचना का श्रेय चाणक्य को दिया जाता है। किन्तु यह चाणक्य चन्द्रगुप्त के प्रधानाध्यापक विष्णुगुप्त चाणक्य कदापि नहीं हो सकता। प्राचीन भारत में साहित्यिक रचनाओं को सम्बद्ध विषय के लब्धप्रतिष्ठ आचार्यों के नाम से प्रचलित करने की बलवती प्रवृत्ति रही है। इसी प्रकार वररुचि के नाम से दो (६५-६६) शतक उपलब्ध हैं—शतक तथा योगशत। शतक कोषग्रन्थ है। इसकी एक अपूर्ण प्रति जैन मन्दिर सघीजी, जयपुर में सुरक्षित है। वैष्णव सख्या ६६८। योगशत आयुर्वेद से सम्बन्धित रचना है। श्री मल्ल अथवा त्रिमल्लक का (६७) द्रव्यगुणशत श्लोक भी आयुर्वेद ग्रन्थ है। दोनों की हस्तलिखित प्रतियाँ आमेर शास्त्र भण्डार, जयपुर में उपलब्ध हैं। योगशत की प्रति खण्डित है। प्रथम तथा अन्तिम पृष्ठ नहीं हैं। योगीन्द्रदेव के (६८) दोहशतक की एक प्रति ठौलियों के मन्दिर जयपुर में है। वैष्णव सख्या १२०। अज्ञात कवियों के दो (६९-१००) दृष्टान्त शतक ज्ञात हैं। एक सुभाषित सग्रह है, दूसरा अलङ्कार ग्रन्थ। (१०१-१०६) अज्ञात कवियों के गोरक्ष शतक, आत्मनिन्दा शतक, आत्मशिक्षा शतक, मूर्ख शतक, गौडवशतिलक कृत वृद्धयोग शतक तथा शिववर्मन

का बन्ध शतक का उल्लेख भी सूची पत्रो मे हुआ है ।

इस प्रकार संस्कृत का शतक-साहित्य विशाल तथा वैविध्यपूर्ण है । पता नहीं शतक सज्ञा का क्या आकर्षण था कि प्रायः समस्त कल्पनीय विषयो पर शतक लिखे गये हैं । स्पष्टतः इस साहित्यिक विधा ने जनता मे अपूर्व ख्याति प्राप्त की होगी । इसीलिए कवियो ने अपनी कविता को शतक का आवरण पहना पहनाकर प्रचलित किया । यह खेद की बात है कि साहित्य की यह रोचक सामग्री अन्तव्यस्त बिखेरी पड़ी है । उपलब्ध शतको का सुसम्पादित संग्रह अवश्य प्रकाशित होना चाहिये ।

महाकवि समयसुंदर और उनका छत्तीसी-साहित्य

राजस्थान में अके कहांवत है—‘समयसुंदर—रा गीतडा, कुंभे राणे—रा भीतडा’ अर्थात् जिस प्रकार महाराणा कुंभा द्वारा बनवाये हुये सपूर्ण मकानों, मंदिरों, स्तंभों और शिलालेखों आदि का पार पाना अत्यंत कठिन है उसी प्रकार समयसुंदरजी विरचित समस्त गीतों का पता लगाना भी दुष्कर कृत्य है; उनके गीत अपरिमित हैं। यह महाकवि समयसुंदर १७ वीं शताब्दी के लब्धप्रतिष्ठ राजस्थानी जैन कवि हुआ है। उनका जन्म पोरवाल जातीय पिता श्री रूपसिंह और माता लीलादेवी के यहाँ अनुमानतः सन् १६१० में साचौर (सत्यपुर) में हुआ। बाल्यावस्था में ही उन्होंने दीक्षा ग्रहण कर क्रमशः महोपाध्याय-पद प्राप्त किया। मधुर-स्वभावी महाकवि अपनी अप्रतिम विद्वत्ता और अमूर्छित व्यक्तित्व से अपने जीवन-काल में ही प्रशंसित हो चुके थे। उन्होंने भारत के अनेक प्रदेशों का भ्रमण करके अपनी नानाविध रचनाओं और सदुपदेशों द्वारा तत्रस्थ जनसमुदाय को कल्याणपथ की ओर अग्रसर किया। सौभाग्यवश महाकवि ने दीर्घायु प्राप्त की थी। सन् १७०३ में उन्होंने चैत्र शुक्ला त्रयोदशी के दिन अहमदाबाद में समाधिपूर्वक नश्वर देह को त्यागकर स्वर्ग की ओर प्रस्थान किया। अपनी इस दीर्घायु में महाकवि ने संस्कृत, प्राकृत और राजस्थानी की अनेक रचनाओं की। ‘इनकी योग्यता अब बहुमुखी प्रतिभा के संबन्ध में विशेष न कहकर यह कहें तो कोई अत्युक्ति न होगी कि कलिकाल सर्वज्ञ हेमचन्द्राचार्य के पश्चात् प्रत्येक विषयों में मौलिक सर्जनकार अब टीकाकार के रूप में विपुल साहित्य का निर्माता (महाकवि समयसुंदर के अतिरिक्त) अन्य कोई शायद ही हुआ हो।’^१ ‘सीताराम—चौपई’ नामक वृहत्काय जैन रामायण महाकवि की प्रतिनिधि रचना है। उनके अपरिमित गीत भी बड़े महत्त्वपूर्ण हैं। महाकवि के संबन्ध में विस्तृत जानकारी अब उनकी लघु रचनाओं के रसास्वादन के लिये श्री अग्रचंद नाहटा और भँवरलाल नाहटा संपादित ‘समयसुंदर—कृति—कुसुमाजलि’ दृष्टव्य है। यहां प्रस्तुत है महाकवि के छत्तीसी-साहित्य का संक्षिप्त परिचय।

छत्तीसी

मुक्तक रचनाओं का अके प्रकार है ‘छत्तीसी’। असी रचना जिसमें छत्तीस पद्य हों, छत्तीसी कहलाती है। इसमें छंद कोई भी हो सकता है, पर उसके सपूर्ण पद्यों का उसी छंद में होना आवश्यक है। कहीं-कहीं छत्तीस के स्थान पर सैंतीस पद्य भी देखने को मिलते हैं, परंतु वहां सैंतीसवा पद्य रचना के विषय से थोड़ा भिन्न और उसका उपसंहार—सूचक होता है। इसी प्रकार इन छत्तीसियों का विषय कोई भी हो सकता है, पर वर्णनात्मकता और औपदेशिकता की इनमें प्रधानता पायी जाती है।

१. महोपाध्याय विनयसागर :

‘समयसुंदर कृति कुसुमाजलि’ गत निबन्ध

‘महोपाध्याय समयसुंदर’ पृष्ठ १

(प्रकाशक—नाहटा ब्रदर्स, ४ जगमोहन मल्लिक लेन, कलकत्ता-७)

महाकवि समयसु दर विरचित सात छत्तीसियां उपलब्ध हैं जो इस प्रकार हैं—

१. सत्यासीया दुष्काल वर्णन छत्तीसी २. प्रस्ताव सर्वैया छत्तीसी ३. क्षमा छत्तीसी ४ कर्म छत्तीसी ५ पुण्य छत्तीसी ६. सतोष छत्तीसी और ७ आलोचना छत्तीसी ।

(१) सत्यासीया दुष्काल वर्णन छत्तीसी

प्रस्तुत छत्तीसी की रचना महाकवि ने वि० सं० १६८७-८८ में गुजरात में की । ऋद्धि-सिद्धि से सर्वथा सपन्न गुजरात प्रदेश में वि० सं० १६८७ में बड़ा भयंकर दुष्काल पड़ा । बरसात का नामोनिशान न था । घनघोर घटायें घिर घुमड़कर आती और कृषक-समुदाय को चिढ़ाकर गायब हो जाती थी । खेत सूखे पड़े थे । पानी के अभाव में लोगो में खलबली मच गई ।^१ खाने की समस्या विकट रूप में आ पहुँची । पशुओं को तो कुछ अंशों में, आस पास के नगरो की सीमाओं पर, जहाँ थोड़ी-बहुत वर्षा हुई थी, चरने के लिये भेज दिया गया, परन्तु लोगो को अपने ही भोजन की व्यवस्था करना मुश्किल हो गया । खाद्य-सामग्री के लिये परस्पर लूट-मार होने लगी । महंगाई का पार न रहा । प्रजावत्सल नरेशो ने अपनी जनता के लिये सस्ते अनाज की व्यवस्था की भी तो लोभी हाकिमो ने अपने पास जमाकर उसे महंगे मोल बेचना प्रारंभ कर दिया था ।^२

अंसी स्थिति में लोगो को आधा पाव अन्न तक मिलना भी दुर्लभ हो गया । मान त्यागकर भीख मागने से भी लोगो का पेट नहीं भरता था । वृक्षो के पत्ते, काटी (घास विशेष) और छालें खाने की भी नौबत आई । जूठन खाना-पीना तो सामान्य बात हो गई थी ।^३

प्रेम और ममत्व नाम की कोई चीज उस समय नहीं रह गई थी । पति पत्नि को, बेटा बाप को, बहन भाई को, भाई बहन को छोड़-छोड़कर परदेश को भागने लगे । परिवार का सम्बन्ध अन्न-प्रेम के आगे गीण हो गया । अपने आत्मज, आखो के तारे प्यारे पुत्र को बेचना पिता के लिए रचमात्र भी दुष्कर नहीं था ।

१. घटा करी घनघोर, पिया बूठो नही पापी ।
खलक लोग सहू खलभल्या, जीवइ किम जलबाहिरा;
'समयसु दर' कहइ सत्यासीया, ते ऋतूत सहू ताहरा ।३॥
(समयसु दर कृति कुसुमांजलि, पृ० ५०१)
२. भला हुता भूपाल, पिता जिम पृथ्वी पालइ;
नगर लोग नरनारी, नेह सु नजरि निहालइ ।
हाकिम नइ हुतो लोभ, धान ते पोते धारइ,
महा मुहगा करि मोल, देखि बेचइ दरवारइ ॥
(समयसु दर कृति कुसुमांजलि, छंद ६, पृ० ५०२)
३. अघ पा न लहे अन्न, मला नर थया भिखारी,
मूकी दीघउ मान, पेट पिया भरइ न भारी ।
पमाडीयाना पान, केइ बगरी नइ काटी,
खावै खेजड छोड, शालितूस सबला वाटी ।
अन्नलण चुणइ अइ ठि मे, पीयइ अइ ठि पुसली मरी ।
समयसु दर कहइ सत्यासीया, अहे अवस्था तइ करी ॥८॥ (स कृ कु पृ० ५०३)

यतियों को अपना पथ बढ़ाने का सुअवसर मिल गया। लोग पथ-विचलित होने लगे। घघा उठने से धर्म और धैर्य की जड़े खिसक उठी। श्रावको ने साधुओं की सार-सँभाल छोड़ दी। शिष्यों ने भूख से बाधित हो उदरपूर्ति के लिये गुरुओं की ही पत्र-पुस्तकें, वस्त्र-पात्रादि बेचने के लिए विवश किया।^१

धर्म-ध्यान भी लुप्त होने लग गया था। भूख के मारे भगवान का भजन किसे आता है। श्रावक लोगो ने मन्दिरों में दर्शन करने जाना छोड़ दिया। शिष्य ने शास्त्राध्ययन बन्द कर दिया। गुरुवदन की तो परंपरा ही उठ गई। गच्छो में व्याख्यान-परंपरा मद पड़ गई। लोगो की बुद्धि में फेर आ गया था।^२

अनेक लक्षाधीश साहूकारो की सहायता के उपरांत उस 'भुखमरी' में अनेक मनुष्य बेमौत मरे। उनकी अर्थियाँ उठाने वाले ही नहीं मिल रहे थे। घरों में हाहाकार मच रहा था और गलियों तथा सड़को पर शवों की दुर्गंध व्याप्त थी।^३ अनेक सूरि-गच्छपतियों को भी हत्यारे काल ने अपने गाल में ले लिया।

स्वयं कवि पर भी इस प्रबल दुष्काल के कई तमाचे पड़े। पीष्टिक भोजन के अभाव में उसकी काया कृश हो गई। उपवासों से रही-सही शक्ति भी चली गई। धर्मध्यान और गुरुगुणगान ही उसके जीवन-पथ का संवल रह गया था।^४ अंसे भीषण अकाल के समय यद्यपि शिष्यों ने कवि की कम ही सार-सँभाल ली, किंतु अन्य अनेक श्रावको और सेवान्वितियों ने यथासामर्थ्य साधुओं और भिखारियों आदि के भोजन की व्यवस्था की जिनमें प्रमुख थे—सागर, करमसी, रतन, बछराज, ऊदो, जीवा, सुखिया वीरजी, हाथीशाह, शाह लट्ठका, तिलोकसी आदि। अहमदाबाद में प्रतापसी शाह की प्रोल में रोटी और बाकला बाटने की व्यवस्था

१. दुखी यथा दरसणी, भूख आधी न खमावइ । श्रावक न करी सार, खिण धीरज किम थायइ ।
चले कीधी चाल, पूज्य परिग्रह परहउ छाडउ । पुस्तक पाना बेचि, जिम तिम अम्हनइ जीवाडउ ॥
(स. कृ. कु. छंद १३, पृष्ठ ५०५)
२. पडिकमणउ पोसाल करण को श्रावक नावइ;
देहरा सगला दीठ, गीत गधवं न गावइ ।
शिष्य भणइ नही शास्त्र, मुख भूखइ मचकोडइ,
गुरुवंदण गइ रीति, छत्ती प्रीत माणस छोडइ ।
बखारण खारण माठा पड्या, गच्छ चौरासी एही गति,
'समयसुंदर' कहइ सत्यासीया, काइ दीधी तइ ए कुमति ॥१५॥ (स. सु. कृ. कु. पृ० ५०५)
३. मूआ घणु मनुष्य, राक गलीए रडवडिया;
सोजो वल्यउ सरीर, पछइ पाज माहे प्रडिया ।
कालइ कवण वलाइ, कुण उपाडइ किहा काठी;
तारणी नारुया तेह, माडि थइ सगली माठी ।
दुरगधि—दशौदिशि ऊछली, माडा पाड्या दीसइ मूसा ।
समयसुंदर कहइ सत्यासीया, किण घरि न पड्या कूकुआ ॥१७॥ (स. कृ. कु. पृ० ५०६)
४. पछि आव्यउ मो पासि, तु आवतउ मइ दीठउ,
दुरबल कीधी देह, म करि कह्यउ भोजन मीठउ ।
दूध दही घृत धोल, निपट जीमिवा न दीघा ।
शरीर गमाडि शक्ति, कई लघन परिण कीघा ।
धर्म ध्यान अधिका धर्या, गुरुदत्त गुणणउ परिण गुण्यउ;
समयसुन्दर कहइ सत्यासीया, तु नै हाक मारिनइ मइ हण्यउ ॥ १९॥ (स. कृ. कु. पृ० ५०७)

की गई थी ।^१ कवि ने लिखा है कि भगवान महावीर के काल से लेकर अब तक तीन द्वादशवर्षीय दुष्काल पड़े थे किंतु जैसा संहार उस वर्ष के अकाल में हुआ, वैसा पूर्व के उन लंबे अकालों में भी नहीं हुआ ।^२

और इस सत्यानाशी 'सत्यासीये' का शमन किया 'अठ्यासीया' (वि० स० १६८८ के वर्ष) ने । वर्ष के आरम्भ में ही खूब जोरो की वर्षा हुई । घरती घान से हरी-भरी हो उठी । लोगो में वैर्य का संचार हुआ । खाद्य पदार्थ सस्ते हो गये । लोगो का उल्लास लहरें लेने लगा । 'भरी' और 'मादगी' (महामारी) मुंह मोड़ चले । हा साधुओ की दशा अभी तक चिंतनीय थी ।^३ धीरे-धीरे उनकी भी सेवा और आदर की ओर ध्यान दिया गया । इस प्रकार गुजरात में पुन आनन्द का साम्राज्य हो गया ।

बड़ी सुन्दर और सरस शैली तथा सरल भाषा में लिखित इन मुक्तको में कवि ने खुलकर अपनी भावुकता-सहृदयता का परिचय दिया है । जहाँ ओक ओर वह तत्कालीन प्रजा की दयनीय स्थिति का चित्रण करता है, वहाँ दूसरी ओर वह उस दुष्काल को जमकर गालिया भी निकालता है । अकाल के प्रति की गई इन कट्टीयों में कवि की कलात्मकता तो झलकती ही है, मानवता के प्रति उसका अगाध स्नेह भी इनमें परिलक्षित होता है । और सच तो यह है कि इस स्नेह भावना के कारण ही उसकी इन उक्तियों का उद्भव हुआ है—

१. समयसुंदर कहइ सत्यासीयउ, पड़्यो अजाण्यउ पापीयउ ॥२॥

२. दोहिलउ दंड माथइ करी, भीख मगावि भीलडा ।

समयसुंदर कहइ सत्यासीया, थारो कालो मुह पग नीलडा ॥५॥

३. कूकीया घणु आवक किता, तदि दीक्षा लाम देखाडीया ।

समयसुंदर कहइ सत्यासीया, तइ कुटुंब बिछोडा पाडीया ॥१०॥

४. सिरदार घणोरा सहर्या, गीतारथ गिणती नही ।

समयसुंदर कहइ सत्यासीया, तु हतियारउ सालो सही ॥१८॥

५. दरसणी सहूनइ अन्न द्यई, थिरादरे थोभी लिया ।

समयसुंदर कहइ सत्यासीया. तिहाँ तु नइ धक्का दिया ॥२५॥

६. समयसुंदर कहइ सत्यासीयउ, तुं परहो जा हिव पापीया ॥२८॥

रसो में करुण और अलंकारों में अनुप्रास की प्रधानता है । छंद सवैया है । भाषा गुजराती मिश्रित

१. स. कृ. कु. छंद २१-२३, पृ० ५०७-८,

२. महावीर थी माडी, पछ्या त्रिण वेला पापी,
बार बरपी दु काल, लोक लीधा, सतापी
परिण अकलइ अक तइ ते कीयउ, स्यु बार बरसी बापडा,
समयसुन्दर कहइ सत्यासीया, बारै लोके न लहा लाकडा ॥२६॥ (स. कृ. कु. पृ० ५०६)

३. मरगी नइ मदवाडि, गया गुजरात थी नीसरि,
गयउ सोग सताप, घणो हरख हुयउ घरि घरि ।
गोरी गावइ गीत, वली विवाह मडाणा,
लाहू खाजा लोक, खायइ थाली भर माणा ॥
शालि दालि घृत घोल सु, भला पेट काठा भर्या ।
समयसुन्दर कहइ अठ्यासीया, साध तउ अजे न साभर्या ॥३३॥ (स. कृ. कु. पृ० ५११)

सरल और मुहावरेदार राजस्थानी है ।

इस प्रकार महाकवि ने गुजरात के उस भीषण दुष्काल का आखों देखा हाल अपनी इस छत्तीसी में वर्णन किया है जो रोमाचकारी तो है ही, प्रत्यक्षदर्शी द्वारा वर्णित होने के कारण अतिहासिक दृष्टि से भी महत्त्वपूर्ण है ।

(२) प्रस्ताव सबैया छत्तीसी

इस रचना में विविध विषयों पर प्रस्तावना के रूप में (प्रास्ताविक) कहे गये ३७ उपदेशात्मक सबैये हैं जिनकी रचना कवि ने स० १६६० में खभात में की ।

वर्ण्य-विषय

संपूर्ण कृति में ईश्वर, मनः शुद्धि, समार के प्रति अनासक्ति, धर्मकृत्यों की महत्ता, दुष्कृत्यों के दुष्परिणामो आदि विषयों पर प्रकाश डाला गया है ।

ईश्वर-साक्षात्कार के विषय में कवि कहता है—सब कोई परमेश्वर-परमेश्वर चिल्लाते हैं किंतु उन्हें देख तो विरला ही पाता है । सचमुच वह कोई योगीश्वर ही होता है जिसे परमेश्वर के दर्शन होते हैं—

‘समयसुंदर’ कहइ जे जोगीसर, परमेसर दीठउ छइ तिणइ ॥१॥

उस परमेश्वर को कोई ईश्वर कहता है तो कोई वेद-विधायक ब्रह्मा, कोई उसे कृष्ण के रूप में मानता है तो कोई अल्लाह के रूप में और कोई उसे ही सृष्टि का कर्त्ता, पालक और संहर्ता मानता है । किंतु कवि की मान्यता है कि परमेश्वर की महानता की थाह पाना किसी के वश की बात नहीं, वह (कवि) तो मात्र ‘कर्म’ को ही ‘कर्त्ता’ रूप में जानता है—

‘समयसुंदर कहइ हु तो मानुं, करम एक करता ध्रू वेद’ ॥२॥

धर्म की उपयोगिता की व्याख्या कवि ने इस प्रकार की है—यज्ञ तथा पचाग्नि आदि की कठिन साधनाओं करके कोई यह मान बैठे कि हम मुक्त हो जायेंगे सो असी बात नहीं । सब धर्मों का मूल तत्त्व है—दया । जो व्यक्ति शास्त्रोक्त दया-धर्म का पालन करता है उसे ही जैन-धर्म दुराचारों के गर्त में गिरने से बचाता है । अतः मुक्तिकामी को निस्सकोच हो आस्थापूर्वक धर्मकृत्य करने चाहिये क्योंकि इनके अभाव में किया गया धर्मकृत्य निष्फल होता है—

सका कखा सासउ म करउ कियउ धरम सह धूडि मिलइ ।

× × × ×

समयसुंदर कहइ आस्ता आणी धर्म कर्म कीजइ ते फलइ ॥३॥

धर्म के सवध में कवि ने दूसरी बात बहुत ही महत्त्वपूर्ण बतलाई है और वह यह कि किसी भी गच्छवाद के भ्रष्ट में न फँसकर मुक्तिकामी को केवल मन को निर्मल बनाने का प्रयास करना चाहिये ।

१. सवत सोलनेउया वरषे श्री खभाइत नयर मभारि;

कीया सवाया ख्याल विनोदइ मुख मडण श्रवणे सुखकारि ।

(स० कुं० पृ० ५२२, छंद ३७)।

उसके बिना, चाहे कितना ही मूड मुंडाओ, जटा बडाओ, नग्न रहो, पचागनि साधना करके और काशी में करवत लेकर कष्ट सहो, भस्मी लगाकर भिक्षा मागो, मौन धारण करो चाहे कृष्ण नाम जपो, मुक्ति प्राप्त करना सर्वथा दुर्लभ है—

कोलो करावउ मुड मुंडावउ, जटा धरउ को नग्न रहउ ।
को तप्प तपउ पचागनि साधउ कासी करवत कष्ट सहउ ।
को भिक्षा मागउ भस्म लगावउ मौन रहउ भावइ कृष्ण कहउ;
समयसु दर कहइ मन सुद्धि पाखइ, मुगति सुख किमही न लहउ ॥१६॥

इसी प्रकार बिना धर्मकृत्यों के नर की संपूर्ण मान-प्रतिष्ठा और नारी का संपूर्ण साज-शृंगार भी निस्सार है—

मस्तिकि मुगट छत्र नइ चामर बइसठ सिंहासन नइ रोकि;
आण दाण बरतावइ अपणी आज नमइ नर नारी लोक ।
राजरिद्धि रमणी धरि परिघल जे जोयइ ते सगला थोक ।
परिण समयसु दर कहइ जउ धम न करइ, तउ ते पाम्यु सगलु फोक ॥२०॥
सीसफूल स मथउ नकफूली, कानई कुडल हीयइ हार ।
भालइ तिलक भली कटि मेखल बाहै चूडि पुणछिया सार ॥
दिव्य रूप देखती अपछर, पणि नेउर भांभर भणकार ।
परिण समयसु दर कहइ जउ धम न करइ, तउ भार भूत सगली सिएगार ॥२१॥

इसलिये मास-भक्षण, मदिरापान, विजया-सेवन, चोरी, असत्य भाषण, परदार-रति आदि समस्त नर्क के द्वारों से विमुख होकर मुमुक्षु को अविलंब धर्म-साधना में लग जाना चाहिये क्योंकि यह आयुष्य पल प्रतिपल बीता जा रहा है और बीता हुआ समय किसी भी प्रकार से हाथ नहीं आ सकता ।

ससार-सुख के विषय में भी कवि का दृष्टिकोण स्पष्ट है । उसके अनुसार ससार में आज सच्चा सुखी कोई नहीं । यहा कोई विधुर है, तो कोई निस्सतान, कड़्यों के पास खाने को अन्न नहीं है तो कई रोगाक्रांत और शोकाविष्ट हैं । कहीं विववाओं छाती पीटती दृष्टिगत होती हैं तो कहीं विरहिणिया छतों पर खड़ी काग उड़ाती हैं । सबको किसी न किसी प्रकार का दुःख है ही । ये सब दुःख मनुष्य को अपने पूर्वकृत कर्मों के कारण भोगने होते हैं ।

कर्म की गति भी बड़ी विचित्र है । महान व्यक्तियों को भी कर्मों के फल तो भोगने ही पड़ते हैं चाहे-वे सत्-हो अथवा असत् । इस कर्मबंधन के कारण ही महावीर के कानों में कीलें गाड़ी गई, राजा हरिश्चन्द्र को चांडाल के घर पानी भरना पड़ा । राम-लक्ष्मण को वनवास की कठोर यातनाओं सहनी पड़ी तथा रावण जैसे महान पराक्रमी को स्वर्णमंडित लका और लका ही क्यों, प्राणों तक से हाथ धोना पड़ा—

महावीर नइ काने खीला, गोवालिए ठोक्या कहिवाय,
द्वारिका दाह पाणी सिर आप्यउ, चंडाल नइ घरि हरिश्चंद राय ।
लखमण राम पाडव वनवासि, रावण बध लका लूटाय,
समयसुन्दर कहइ कहउ ते कहु पणि, करम तरणी गति कही न जाय ॥ २८॥

इस कर्म-प्रधानता का अंक और पहलू भी कवि ने हमारे सम्मुख उपस्थित किया है । कर्मों (भाग्य) द्वारा ही सबको दुःख सुख भोगने होते हैं, यह मानकर किसी को हाथ पर हाथ रखकर बैठ भी नहीं जाना चाहिये । अनवरत उद्यम का भी अपना विशिष्ट महत्त्व है । कविवर इन दोनों को मान्यता प्रदान करते हैं—

बखत माहि लिख्यउ ते लहिस्सइ, निश्चय बात हुयइ हुणहार,
एक कहई काछड बाधीनइ उद्यम कीजइ अनेक प्रकार ।
नीखण करमा वाद करता इम भगडउ भागउ पहुती दरबारि ।
समयसुन्दर कहइ वैऊ मानउ, निश्चय मारग नइ व्यवहार ॥ २९॥

कर्म और उद्यम की व्याख्या के बाद कवि ने लोकव्यवहार के संबंध में भी कुछ बातें बतलाई हैं । लोकव्यवहार में आदमी को बड़ा सतर्क रहना चाहिये । परनिंदा और आत्मप्रशंसा से विलग होकर सदैव अपने आपको तुच्छ और दूसरों को महान मानना चाहिये । वस्तुतः दूसरों की निंदा करने में रखा ही क्या है ? सब अपने-अपने कर्मों का फल तो भोग ही लेते हैं । पर निंदक को कोई पूछता तक नहीं, उसकी गिनती चाडालो में की जाती है । जिनका स्पर्श तक करने में लोग घृणा का अनुभव करते हैं । ऐसे व्यक्तियों को नर्क की कठोर यातनाओं सहनी पड़ती हैं—

अपणी करणी पार उतरणी पार की बात मइ काइ पडउ,
पूठि मास खालउ परनिंदा लोका सेती काइ लडउ ।
(निंदा म करउ कोइ केहनी तात पराई मैमत पडउ)
निंदक नर चंडाल सरीखउ, एहनई मत कोई आभडउ,
समयसुन्दर कहइ निंदक नर नइ नरक माहि बाजिस्यइ दडउ ॥ ३३॥

परनिंदा और मिथ्या भाषण—इन दोनों से दूर रह इस ससार को असार मानकर पंच महाव्रतों का पालन करते हुए जो लोग जप तप और उत्कृष्टी क्रिया करते हैं, निस्संदेह उन्हीं विरल व्यक्तियों को सच्चे जिन-धर्मोपासक कहा जा सकता है ।

अतः कवि जैन-धर्म की महानता को स्वीकार करता हुआ यह कामना करता है कि इस जन्म के बाद आगे भी वह किसी जैन-धर्मावलंबी के यहाँ ही उत्पन्न हो—

साचउ एक घरम भगवत नउ दुरगति पडता छइ आधार ।
समयसुन्दर कहइ जैन घरम जिहा तिहा हइज्यो माह अवतार ॥ ३७॥

(३) क्षमा छत्तीसी

प्रस्तुत छत्तीसी में पूरे छत्तीस पद्य हैं जो नागोर,^१ में लिखे गये। क्षमा का महत्व और क्रोध के दुष्परिणामों का प्रदर्शन करना ही इसमें कवि का प्रमुख उद्देश्य रहा है। प्रारम्भ में ही कवि अपने जीव को समझता है—

आदर जीव क्षमा गुण आदर, म करि रंग नइ द्वेप जी ।
समता ये शिव सुख पामीजे, क्रोधे कुगति विशेष जी ॥१॥

वर्ण्य-विषय

अपने इसी कथन (कृति के प्रमुख उद्देश्य) को और स्पष्ट करने के लिये कवि ने यहाँ अनेक अंशों से प्रसिद्ध महान् पुरुषों का स्मरण किया है जिन्होंने क्षमा गुण के द्वारा अपना उद्धार किया और अनेक ऐसे दुष्टात्माओं की गर्हणा भी की है जिन्होंने क्रोध के वशीभूत हो अनेक दुष्कृत्य किये और अतः पाप के भागी हुये। इनके नाम इस प्रकार हैं—सोमल ससुर और गजसुकुमाल, कोणिक और वेश्या, स्वर्णकार और मेलार्य ऋषि, खडकसूरि के शिष्य, सुकोशल साधु, ब्रह्मदत्त, चडरुद्र, सागरचन्द, चन्दना, मृगावती, साव-प्रद्युमन, भरत-बाहुवली, प्रसन्नचन्द्र ऋषि, स्थूलिभद्र आदि। दो-तीन प्रसंग इस प्रकार हैं—

ध्यानवस्थित गजसुकुमाल के चारों ओर मिट्टी की पाल बाधकर उसके ससुर सोमल ने अग्नि द्वारा उसका सिर जला दिया था किंतु गजसुकुमाल हिला तक नहीं और अतः इस क्षमा के परिणामस्वरूप मृत्युपरात उसे मुक्ति की प्राप्ति हुई—

सोमल ससुरे सीस प्रजाल्यउ, बाधी माटीनी पाल जी ।
गज सुकुमाल क्षमा मन धरतउ, मुगति गयउ तत्काल जी ॥४॥

क्षमाभूति मृगावती पर उसकी गुरुनी चन्दना ने, उसके भगवान् के दर्शन करके रात्रि में जरा देर से आने के कारण क्रोध किया था, उसकी भर्त्सना की थी किंतु मृगावती ने बिना टस-से-मस हुये सब कुछ सहन कर लिया। इसी क्षमाशीलता के प्रभाव से मृगावती को केवल ज्ञान हुआ और तदनन्तर मोक्षप्राप्ति भी।

क्रोधावेश में क्षमा जादू का सा प्रभाव ला देती है यह भरत और बाहुवली के चरित्र से भी जाना जा सकता है। किंतु जो क्रोधपूर्वक ही अपना जीवन व्यतीत करता है उसके पूर्वसंचित शुभ कर्मों का ह्रास होने लगता है। मुनि स्थूलिभद्र ने अनेक चातुर्मास में कोश्या को दीक्षित किया जिससे उनके गुरु ने उन्हें तीन बार धन्यवाद दिया जब कि अन्य शिष्यों को अनेक ही बार। इससे अनेक शिष्य को, जिसने उक्त चातुर्मास अनेक सिंह की गुफा पर बिताया था, स्थूलिभद्र पर क्रोध आ गया। उसने भी विशेष धन्यवाद पाने की

१. नगर माहि नागोर नगीनउ, जिहा जिनवर प्रासाद जी ।
आवक लोग वसइ अति सुखिया, धर्म तराइ परसाद जी ॥३४॥
क्षमा छत्तीसी खाते कीधी, आत्मा पर उपगार जी ।
साभलता आवक पण समझ्या, उपसम धर्यउ अपार जी ॥३५॥
(स. कृ. कु. पृ० ५२६)

कामना से अगले चातुर्मास पर कोश्या वेश्या के यहा रहने की गुरु से अनुमति चाही । आदेश मिलने पर वह वहा गया, किंतु पूर्वोक्त क्रोध के कारण वह समय-पथ से विचलित हो गया और चातुर्मास के बीच में ही उसे कोश्या को प्रसन्न करने के लिए रत्नकबल लाने के लिये नेपाल जाना पडा—

सिंह गुफा वासी ऋषि कीधउ, थूलिभद्र ऊपर कोप जी ।

वेश्या वचने गयउ नेपाले, कीधउ संजम लोप जी ॥ २८॥

हलाहल विष प्राणी को अंक ही बार मारता है किंतु क्रोध उससे भी अधिक बलिष्ठ है । अनेक बार किया गया क्रोध उतनी ही बार प्राणी को मृतकवत् बना देता है । क्रोधावस्था में किये जप, तप आदि सुकृत्य किसी भी काम के नहीं रहते और वैसे क्रोध से लाभ भी तो कुछ नहीं होता । क्रोधी स्वयं उस कोपाग्नि में जलता है और दूसरो को भी जलाता है—

विष हलाहल कहियइ विरुयउ, ते मारइ इक बार जी ।

पण कषाय अनती वेला, आपइ मरण अपार जी ॥ ३१॥

क्रोध करता तप जप कीघा, न पडई काइ ठाम जी ।

आप तपे पर नइ संतापइ, क्रोध सुं केहो काम जी ॥ ३२॥

अतः कवि क्षमा-गुण पर रीझ कर उसकी भूरि-भूरि प्रशंसा करता दृष्टिगत होता है—

क्षमा करता खरच न लागइ, भागे कोड कलेस जी ।

अरिहन देव आराधक थावइ, व्यापइ सुयश प्रदेश जी ॥ ३३॥

(४) कर्म छत्तीसी

इस छत्तीसी में भी कुल छत्तीस पद्य हैं जिनकी रचना मुलतान नगर में सं० १६६८ के मार्गशीर्ष शुक्ला ६ के दिन हुई ।^१

वर्ण्य विषय

इस रचना में कवि ने कर्म की सबलता का उल्लेख किया है । प्रत्येक जीवधारी कर्मों के वशीभूत है ।^२ बिना कर्मों के फल को भोगे कोई भी उनसे विमुक्त नहीं हो सकता । अतुलबली तीर्थंकर और चक्रवर्ती तथा वासुदेव-प्रतिवासुदेवों तक को कर्म अपने चंगुल में फँसाये रखते हैं ।^३

कृति में कवि ने उन पौराणिक महान आत्माओं की नामावली दी है जिन्हें कि कर्म की कठोर विडवना सहनी पड़ी थी । प्रमुख नाम इस प्रकार हैं—भगवान आदिश्वर, मल्लिनाथ तीर्थंकर,^४ भगवान

१. सकलचंद सदगुरु सुपसाये सोलह सइ अडसठ जी ।

करम छत्तीसी ए मइ कधी, माह तरणी सुदी छठु जी ॥ ३५॥

—कर्म छत्तीसी (स. कृ. कृ. पृ० ५३३)

२. कर्मथी को छूटइ नहीं प्राणी, कर्म सबल, दुख खाएजी ।

कर्म तराइ वस जीव पख्या सहु, कर्म करइ ते प्रमाण जी ॥ १॥

३. तीर्थंकर चक्रवर्ति अपुल बल, वासुदेव बलदेव जी ।

ते पण कर्म विटव्या कहिये, कर्म सबल नितमेव जी ॥ २॥

४. मल्लिनाथ तीर्थंकर लाघउ, स्त्री तराइ अवतार जी ।

तप करता माया तिरण कीघी, करमे न गिणी कार जी ॥ ६॥

महावीर, सगर राजा, ब्रह्मदत्त, सनत्कुमार, कृष्ण, ^१ रावण, ^२ राम, ^३ कडरीक, कोणिक, मुज, ^४ ढढरण ऋषि, ^५ सेलग आचार्य, नदिषेण, सुकुमालिका आदि अनेक सतिया इत्यादि इत्यादि ।

अंत में अंसे क्लिष्ट कर्मों के क्लेश से बचने के लिये कविवर ने इस छत्तीसी का श्रवण करना और धर्मकृत्यों का सेवन करना हितकर बतलाया है ।

कर्म छत्तीसी काने सुणि नइ, करजो व्रत पचखाण जी ।

समयसु दर कहई सिव सुख लहिस्थउ, धर्म तरणो परमाण जी ॥३६॥

(५) पुण्य छत्तीसी

प्रस्तुत छत्तीसी की रचना महाकवि ने सवत् १६६९ में सिद्धपुर में की ।^६

रचना में कुल ३६ पद्य हैं जिनमें पुण्यकृत्यों का माहात्म्य प्रदर्शित है । रचना के माध्यम से कवि समाज में पुण्य-कृत्यों का प्रचार-प्रसार करता दृष्टिगत होता है । कवि का यह उद्देश्य कृति के प्रथम पद्य में स्पष्ट रूप से परिलक्षित है—

पुण्य तरा फल परतिख देखो, करो पुण्य सहु कोय जी ।

पुण्य करता पाप पुलावे, जीव सुखी जग होय जी ॥१॥

वर्ण्य-विषय

अरिहंत देव द्वारा निरूपित पुण्य के निम्नांकित रूपों का उल्लेख करके कवि ने उन अनेक पुण्यात्माओं का अपनी कृति में नाम-निर्देश किया है जिन्होंने पुण्यकृत्यों के संयोग से अपार आनंद, ऋद्धि-समृद्धि और मोक्ष की प्राप्ति की—अभयदान, अनुकपादान, साधु-श्रावकों का धर्मपालन, तीर्थयात्रा करना, शील-सयम का पालन और जप-तप तथा ध्यान धारण करना; नियम पूर्वक सामायिक, पौषघ, प्रतिक्रमण एवं देव पूजन तथा गुरु सेवा करना आदि ।^७

- १ कृष्ण कोण अवस्था पामी, दीठउ द्वारिका दाह जी ।
माता पिता पण काढी न सक्या, आप रह्यउ वन माह जी ॥१२॥
२. राणउ रावण सबल कहातो, नव ग्रह कीघउ दास जी ।
लक्ष्मण लका गढ लूँटायो, दस सिर छेद्या तास जी ॥१३॥
३. दसरथ राय दियो देशवटउ, राम रह्यउ वनवास जी ।
बलि वियोग पख्यउ सीतानउ, आठे पहर उदास जी ॥१४॥
४. लुब्धो मुज मृणालवती सु, उज्जेनी नउ राव जी ।
भीख मगावी सूली दीघउ, कर्णाट राय कहाय जी ॥१८॥
५. कृष्ण पिता नर गुरु नेमीश्वर, द्वारिका ऋद्धि समृद्धि जी ।
ढढरण ऋषि तिहा आहार न पामइ पूर्व कर्म प्रसिद्ध जी ॥२०॥
६. सवत् निवि दरसण रस ससिहर, सिधपुर नगर मझार जी ।
शातिनाथ सुप्रसादे कीधी, पुण्य छत्तीसी सार जी ॥३५॥

(स. क. कु पृ० ५४०, पुण्य छत्तीसी)

- ७ अभयदान सुपात्र अनोपम, बली अनुकपा दान जी ।
साधु श्रावक धर्म तीरथ यात्रा, शील धर्म तप ध्यान जी ॥
सामायिक पोषह पडिकमणो, देव पूजा गुरु सेव जी ।
पुण्य तरा ए भेद परुष्या, अरिहंत वीतराग देव जी ॥३॥

भगवान् शातिनाथ ने अपने पूर्वभव मे एक कबूतर को शरण मे रखकर जो पुण्य कार्य किया उसी के परिणामस्वरूप उन्हें तीर्थ कर-सी श्रेष्ठ पदवी और अपार ऋद्धि की उपलब्धि हुई ।^१ चपक-श्रेष्ठि ने दुष्काल के अवसर पर जो दान दिया उसके पुण्य से उसे छियानवे करोड स्वर्ण-मुद्राओं की प्राप्ति हुई ।^२ आदि तीर्थ कर भगवान् ऋषभदेव को सेलडी रस देकर श्रेयासकुमार भवमुक्ति पा गये थे ।^३

इनके अतिरिक्त महाकवि ने पुण्याचारियों की सारिणी मे इनके भी पुण्य कर्मों का उल्लेख किया है—मेघकुमार, अयवतिसुकुमाल, धन्ना सार्थबाह, चदनबाला, सुमुख गाथापति गोभद्र सेठ, मूलदेव, बलदेव मुनि, सुव्रत साधु, सनत्कुमार, बलभद्र, ४ वस्तुपाल-तेजपाल, कुलध्वजकुमार, सती सुमद्रा, धन्ना अणगागर, रावण और श्रेणिक राजा ५ तथा प्रदेशी ६ आदि । इसी प्रकार के अन्य अनेक विवेकी जीव पुण्य के प्रभाव से सुखी हो चुके हैं, हैं और आगे भी होंगे ।^७

(६) संतोष छत्तीसी

इस छत्तीसी की रचना कवि ने स० १६८४ मे लूणकरणसर के चातुर्मास मे की थी ।^८ इसमे भी कुल ३६ पद हैं ।

वर्ण्य-विषय

प्रस्तुत कृति मे कवि ने कहा है—सपूर्ण वैर-विरोधो से विमुक्त हो प्रत्येक सहघर्मी को दूसरे के साथ बडे प्रेम और सौहार्द के साथ व्यवहार करना चाहिये । ऐसे व्यवहार को संतोष कहा गया है, समता कहा गया है । सामायिक, पौषध, प्रतिक्रमण, स्वाध्याय और नवकार-मन्त्र आदि की सिद्धि भी रागद्वेष वालो को नहीं होती अपितु उन्हें होती है जो समता का व्यवहार करते हैं, संतोषपूर्वक रहते हैं । अरिहत देव ने भी यही बतलाया है—

१. सरणागत राख्यउ पारेवउ, पूरव भव परसिद्ध जी ।
शातिनाथ तीर्थ कर पदवी, पाम्या चक्रवर्ती रिद्ध जी ॥४॥
२. चपक सेठ कीधी अनुकपा, दीधु दान दुकाल जी ।
कोडि छन्नु सोनइया केरी, विलसइ रिद्धि विसाल जी ॥१५॥
३. उत्तम पात्र प्रथम तीर्थ कर, श्री श्रेयास दातार जी ।
सेलडी रस सूघउ वहरायो, पाम्यउ भव नउ पार जी ॥६॥
४. रूप थकी अनरथ देखी नइ, गयो बलभद्र वनवास जी ।
तप सयम पाली नई पहुतउ, पाचमइ स्वर्ग आवास जी ॥१८॥
५. राखे रावण श्रेणिक राजा, अरच्या अरिहत देव जी ।
बेहु गोत्र तीर्थ कर वाध्या, सुरनर करस्यै सेव जी ॥३२॥
६. केसी गुरु सेव्यउ परदेसी, सुर उपनो सुरिआभ जी ।
चार हजार बरस एक नाटक, आगे अनता लाभ जी ॥३३॥
७. इम अनेक विवेक धरता, जीव सुखिया थया जाण जी ।
सप्रति छै सुखिया बलि थास्यै, पुण्य तराँ परमाण जी ॥३४॥
८. तिम संतोष छत्तीसी कीधी, लूणकरणसर माहि जी ।
भेल घयउ साहमी माहो माहि, आणद अधिक उच्छाह जी ॥३५॥

×

×

×

×

सामायक पोसो पडिकमणो, नित सभाय नवकार जी ।
 राग द्वेष करता सूझइ नहीं, न पडै ठाम लगार जी ॥२६॥
 समता भाव घरी नइ करता, सहु किरिया पडै ठाम जी ।
 अरिहत देव कहइ आराधक, सीझइ वंछित काम जी ॥२७॥

और राग-द्वेष करने धालो को नर्क के दुख भी भोगने पडते हैं। उनकी दुर्गति का कोई पार नहीं होता।

सहधर्मी का सयोग सौभाग्य से ही मिलता है। अतः उसके साथ सतोषपूर्वक रहना चाहिये। कवि का कहना है—

साहमी सु सतोष करीजइ, वयर विरोध निवार जी ।
 सगपण ते जे साहमी केरउ, चतुर सुणो सुविचार जी ॥१॥

सहधर्मी के साथ प्रेमपूर्वक रहना, उससे अपने दोषों के लिए क्षमा मागना, उसे हित की बात कहना, उसकी हित की बात सुनना, ये सब सहधर्मी-वात्सल्य (समता, संतोष) के अन्तर्गत आता है। इस सहधर्मी-वात्सल्य को जिन महापुरुषों ने निभाया और जिसके कारण उन्हें यश और मुक्ति लाभ हुआ, उनमें से कइयो का कवि ने अपनी कृति में स्मरण किया है।

सवत् सोल चउरासी वरसइ, सर माहे रह्या चउमास जी ।
 जस सोभाग थयउ जग माहे, सहु दीधी साबास जी ॥३५॥

वज्रजंघ राजा अरिहत और साधु के अतिरिक्त किसी को नमस्कार नहीं किया करता था। अपने से बड़े राजा सिंहोदर को भी वदना करते समय वह अपना व्रत नहीं भूलता था और हाथ की मुद्रिकागत मुनि सुव्रत स्वामी की मूर्ति को ही उस समय नमन करता था। असा सहधर्मी जब सिंहोदर के आक्रमण से आक्रांत हो रहा था, भगवान राम ने उसे सहायता देकर अपना सहधर्मी-वात्सल्य प्रदर्शित किया था।^१ असे अनेक सतोषधनियों के उदाहरण कवि ने दिये हैं जिनमें से प्रमुख ये हैं—राजा उदयन और चडप्रद्योतन भरत और बाहुबली, सागरचन्द्र और नभसेन, कोणिक और चेडा, विजयचोर, रुक्मिणी और सत्यभामा, कपिल ब्राह्मण और राम-लक्ष्मण, मृगावती और चदनबाला तथा आर्द्रकुमार और अभयकुमार।

१. अरिहत साधु बिना प्रणामे नहीं, वज्रजघा घम घोर जी ।
 सिंहोदर सु सतोष करायो, रामचद्र करि भीर जी ॥ ८॥

×

×

सिंहोदर पासे दिवरायो, रामे आघउ राज जी ।
 वज्रजंघन स्वामी जाणी नइ, सखर समास्यउ काज जी ॥१२॥

(७) आलोचना छत्तीसी

कुल ३६ पद्यों की प्रस्तुत छत्तीसी का सृजन महाकवि ने सवत् १६६८ में अहमदाबाद में किया ।^१
वर्ण्य-विषय

कृति का प्रमुख कथ्य है—शुद्ध अतःकरण से अपने किए हुए पापों की आलोचना करने से अर्थात् पश्चात्ताप करने से प्राणी उनके दुष्परिणामों से मुक्त हो सकता है। शुद्ध हृदय से कहा गया 'मिच्छामि दुक्कड' अनेक पापों के पलायन में समर्थ है चाहे वह कितने ही भयकर और दुष्परिणामप्रद क्यों न हो।^२ किंतु इस 'मिच्छामि दुक्कड' करने के पश्चात् मुक्तिकामी को उस अकृत्य को सदा के लिए न करने का व्रत ले लेना चाहिए।^३

इसके साथ ही कवि ने उन कृत्यों का भी उल्लेख किया है जिनके करने से जीव पाप का भागी होता है। उनमें प्रमुख हैं—असत्य-भाषण, चोरी, परदारगमन और किसी निरपराधी का अकारण जीव-हनन करना आदि। जो लोग मिथ्या भाषण करते हैं अथवा किसी को मिथ्या कलक लगाते हैं उनके गले में गलजीभी जैसा रोग हो जाता है जिसके कारण मुंह टेढ़ा हो जाया करता है।^४ जीभ के स्वाद के लिए मारा गया प्राणी भव-भव में अपने अपराध का बदला लेता है, अपने हत्यारे के साथ युद्ध करता है और उसे मार डालता है।^५ लगभग ऐसी ही दुर्गति चोरी की हुआ करती है।^६

परदार-सेवन जैसे दुष्कृत्यों के क्षणिक सुख में मस्त रहने वाले काम-कीटों को नर्क में गर्म की हुई लौह-पुतली का आलिंगन करने जैसी अनेक यातनाएँ सहनी पड़ती हैं—

परस्त्री नइ भोगवी, तुच्छ स्वाद तूं लेसि ।

पिए नरके ताती पूतली, आलिंगन देसि ॥१५॥

घाणी, घट्टी ओखली में कई बार असावधानी से छोटे-छोटे जीवों की हत्या हो जाती है। यदि उनके लिये क्षमापना (पापालोचना) नहीं की जाती है तो जैसे प्राणी को नर्क में घाणी के अन्दर पील दिया जाता है—

१. सवत् सोल अट्ठाणूए, अहमदपुर माहि ।

समयसुंदर कहइ मइ करी, आलोचना उच्छाहि ॥३६॥ (स. कृ. कु. पृ० ५४७)

२. पाप आलोच तूं आपणा, सिद्ध आतम माख ।

आलोचा पाप छूटियइ, भगवत इणि परि भाख ॥१॥

३. मिच्छामि दुक्कड देइ नै, पछइ लेजे तू सूसि ॥२६॥

४. झूठ बोल्या घणा जीभडी, दीघा कूड कलक ।

गलजीभी थास्यं गलै, हुस्यइ मुहडो त्रिबक ॥१३॥

५. जीभ नइ स्वाद मार्या जिके, ते मारस्यइ तुज्ज ।

भव माहे भमता थका, थास्यं जिहा तिहा जुज्ज ॥१२॥

६. परधन चोरचा लूटिया, पाञ्चय घसकउ पेट ।

भूख्यो भमि ससार मा, निर्धन थकउ नेट ॥१४॥

घाणी, घट्टी ऊंखले, जीव जे पीडेसि ।

खामिस तू नहिं तरि नरक मइं, घाणी माहि पीलेसि ॥१७॥

अतः कवि कहता है, इस प्रकार के पाप जिस किसी ने इस भव अथवा पर-भव में किए हों वह उन पापों का नाम ले-लेकर क्षमा-प्रार्थना (आलोचना) करके पश्चात्ताप करे जिससे उन पापों से छुटकारा मिल जाय—

इए भव परभव एहवा, कीधा हुवे जे पाप ।

नाम लेइ तू खामजे, करिजे पछताप ॥३४॥

पापालोचन में न तो कोई खर्च होती है एवं न ही किसी प्रकार का शारीरिक श्रम ही करना पड़ता है अतः इसमें कभी ढील नहीं करनी चाहिए । आलोचना के पश्चात् मन को वैराग्य की ओर उन्मुख कर लेना चाहिए जिससे सही सुख की प्राप्ति हो सके—

खरच कोई लागस्यै नही, देह में नहिं दुख ।

पण मन वैराग वाल जे, सही पामिस सुख ॥३५॥

जो लोग जीवन भर अपने राग-द्वेषों के लिझे क्षमापना नहीं करते, वे अनन्त काल तक भव-भ्रमण से मुक्त नहीं हो सकते—

राग द्वेष खाम्या नही, जा जीव्यउ ता सीम ।

अनतानुबंघी ते थया, कहि करिस तू केम ॥३६॥



जैन दर्शन का कर्म-सिद्धान्त : जीवन का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण

१. कर्मवाद की तीन धाराएं

भारतीय चिंतको ने अपने चिंतन का जो विशाल भवन निर्मित किया है, उसका स्वर्ण कलश यदि मुक्ति है तो उसकी आधार-शिला कर्मवाद या जन्मान्तर । कर्मवाद का विश्लेषण भारतीय विचारधारा में मुख्यतया तीन तरह से हुआ है । एक तो उन अनीश्वरवादियों—जैन, बौद्ध और मीमांसक—के द्वारा जो कर्म को इतना शक्तिशाली मानते हैं कि उसके लिए किसी नियन्ता की जरूरत नहीं होती । दूसरे उन ईश्वरवादियों—विशिष्टा द्वैत, शैव—द्वारा जो एक ऐसे कर्माध्यक्ष या ईश्वर को मानते हैं जो जीव को यथोचित फल देता है । और तीसरे वे अद्वैतवेदान्ती एवं सांख्य हैं जो कर्म की पारमार्थिक सत्ता नहीं मानते । अविद्या के नष्ट होते ही कर्म भी नष्ट हो जाते हैं । इनमें मतभेद अवश्य हैं, किन्तु यदि सब के मूल में हम जायें तो इतना सब मानते हैं कि किए हुए कर्मों का फल अवश्य भोगना पड़ता है, चाहे वे अच्छे हों या बुरे ।

जैन दर्शन में कर्म-विज्ञान पर बहुत गम्भीर, विशद, वैज्ञानिक चिन्तना की गई है । कर्मों का इतना सूक्ष्म विश्लेषण अन्यत्र प्राप्त नहीं होता । जीवन के समस्त अंगों का विश्लेषण कर्मवाद के द्वारा प्रतिपादन करना जैनो की अपनी मौलिक शोध है । यह कर्मवाद का सिद्धान्त अपने आप में इतना शक्तिशाली एवं स्वतन्त्र है कि जीवों को कर्मफल देने में उसे किसी नियन्ता आदि की आवश्यकता नहीं होती । अचेतन का यह चेतन पर शासन है । एकदम चौका देने वाली बात ? लेकिन जब हम इस कर्मवाद की गहराई तक पहुँचते हैं तो आश्चर्य होता है उन जैन मनीषियों की बुद्धि पर जिन्होंने कितने सरल और वैज्ञानिक ढंग से जीवन को सारी गुत्थियाँ सुलझाकर रख दी हैं ।

जैन दर्शन में कर्मवाद :

जैन-दर्शन में कर्मवाद कैसे प्रारम्भ हुआ और कब से इन दो प्रश्नों को, कर्म-सिद्धान्त क्या है इसके विवेचन के पूर्व, समाधित कर लेना चाहिए । विश्व की विविधता पर चिंतन करते हुए प्रायः प्रत्येक दर्शन ने उसके कारणों की खोज की । लेकिन यह कोई सरल कार्य नहीं था । जीवन का प्रारम्भ कब और क्यों हुआ यह कह पाना कठिन था । कब तो अभी तक अनुत्तरित है और क्यों को ईश्वर की इच्छा से जोड़ दिया गया । अतः विश्व का विविध रूपों में परिवर्तन सब ईश्वर की कृपा है, इच्छा है । उस महान की इच्छा पूर्ति करने के हम केवल माध्यम हैं । प्रायः इसी तरह की मान्यताओं ने अन्य दर्शनों को विश्राम दे दिया ।

लेकिन जैन-दर्शन को यह दुहरी परिकल्पना कोई दिशा न दे सकी। उसने इस चिन्तन-प्रक्रिया को और गति दी। चिन्तन की गहराई ने मान्यताओं के व्यामोह को भग किया। इन चार अवस्थाओं को प्रतिपादित किया —

१. विश्व के मूल में दो तत्व हैं—जीव और अजीव।
२. इन चेतन और अचेतन का सम्बन्ध जीव को नाना प्रकार की दशाओं में परिवर्तित करता है। यही विश्व की विविधता है।
३. उक्त जीव-अजीव के सम्पर्क को रोकने और सर्वथा नष्ट करने की शक्ति जीव में विद्यमान है।
४. तथा सम्पर्क नष्ट होते ही जीव पुनः विशुद्ध एवं निर्मल हो जाता है। यही मुक्ति है।

उक्त चार अवस्थाओं के प्रतिपादन से जैन-दर्शन के निम्न चार सिद्धान्त प्रतिफलित होते हैं—

१. तत्त्वज्ञान निरूपण सृष्टि का विश्लेषण।
२. कर्म-सिद्धान्त जीवन का मनोवैज्ञानिक अध्ययन।
३. जैनाचार सयम एवं तपसाधना।
४. मुक्ति जीवन की सर्वोत्कृष्ट उपलब्धि।

जैन-दर्शन ने इन चारों सिद्धान्तों की व्याख्या सात तत्वों के निरूपण द्वारा की है। प्रथम सिद्धान्त का सम्बन्ध जीव और अजीव से है। द्वितीय का आश्रव एवं बन्ध से। तृतीय का मूलाधार सवर तथा निर्जरा है एवं मोक्ष का सम्बन्ध अन्तिम सिद्धान्त से है।

यहाँ हमें द्वितीय सिद्धान्त कर्मवाद के अन्तर्गत आश्रव एवं बन्ध तत्वों पर विचार करना है और यह देखना है कि आधुनिक मनोविज्ञान को कितने सूक्ष्म ढंग से जैन मनीषियों ने हजारों वर्ष पूर्व हृदयगम कर रखा था।

जीव के साथ कर्मों का सम्पर्क

दो बातें यहाँ जानना जरूरी है। प्रथम यह कि कर्मों का जीव तक पहुँचने के साधन क्या हैं एवं जीव के समक्ष पहुँचने पर कर्म उसमें अपना सम्बन्ध कैसे स्थापित करते हैं? साधनों पर विचार जैन-दर्शन में 'आश्रव' तत्व के निरूपण द्वारा किया गया है।

जीव और कर्मों का बन्ध तभी सम्भव है जब जीव में कर्म पुद्गलो का आगमन हो। अतः कर्मों के आने के द्वार को 'आश्रव' कहते हैं। वह द्वार जीव की ही एक शक्ति है जिसे योग कहते हैं। हम मन के द्वारा जो कुछ सोचते हैं, वचन के द्वारा जो कुछ बोलते हैं और शरीर के द्वारा जो कुछ-हलन-चलन करते हैं वह सब कर्मों के आने में कारण है। इस मन, वचन और काय की क्रिया को योग कहा गया है। अतः स्पष्ट है, हमारा मन एवं पाँचों इंद्रियाँ ही कर्मों के आगमन में प्रमुख कारण हैं। इन छहों की क्रियाओं (कर्म) द्वारा आत्मा का पुद्गल परमाणुओं से सम्पर्क होता है इसलिए इस सम्पर्क को 'कर्म' कहा गया है।

आत्मा के साथ कर्म-सम्पर्क होने में मन का विशेष हाथ है। जीवन के सभी कार्य-व्यापार, चिन्तन, मनन, इच्छा, स्नेह, घृणा आदि सभी कुछ मन के ऊपर ही निर्भर है। पाँचों इंद्रियों पर इसी का शासन है।

अतः आत्मा का विकास एवं पतन इसी मन पर ही आश्रित है। जैन-दर्शन में जहाँ मन को चंचल और-दुर्जय कहा गया वहाँ उसको वश में करने की दिशा भी प्रदान की गई है। समय एवं ध्यान की एकाग्रता मन को स्थिर करती है। मन के निग्रह से पाचो इंद्रिया वश में हो जाती हैं और इन छहों पर विजय प्राप्त कर लेने से सारी विषय-वासना अपने आप तिरोहित हो जाती है। जीवन में एक सन्तुलित गतिशीलता आ जाती है। अतः कर्म बन्धन में मन प्रधान कारण है।

उपरोक्त साधनों से कर्म परमाणु आत्मा के समक्ष दो तरह से आते हैं और उसमें मिल जाते हैं। प्रथम काय आदि योगों की साधारण क्रियाओं के द्वारा और दूसरे क्रोध, मान, माया और लोभ इन चार तीव्र मनोविकार रूप कषायों के वेग से प्रेरित होकर। प्रथम प्रकार के कर्माश्रव को मार्गगामी कहा गया है, क्योंकि उसके द्वारा आत्मा और कर्म प्रदेशों का कोई स्थिर बन्ध उत्पन्न नहीं होता। कर्म-परमाणु आते हैं और चले जाते हैं। जिस प्रकार किसी विशुद्ध सूखे वस्त्र पर बैठी घूल शीघ्र भूट जाती है, देर तक वस्त्र से चिपटी नहीं रहती। इस प्रकार का कर्माश्रव समस्त ससारी जीवों के निरन्तर हुआ करता है। क्योंकि उनके किसी न किसी प्रकार की मानसिक, शारीरिक व वाचिक क्रिया सदैव हुआ ही करती है। किन्तु इसका कोई विशेष परिणाम आत्मा पर नहीं पड़ता।

परन्तु जब जीव की मानसिक आदि क्रियाएँ कषायों से युक्त होती हैं, तब आत्म प्रदेशों में एक ऐसी परपदार्थ ग्राहिणी दशा उत्पन्न हो जाती है जिसके कारण उसके सम्पर्क में आने वाले कर्म परमाणु उससे शीघ्र पृथक् नहीं होते। यथार्थतः क्रोधादि विचारों की इसी शक्ति के कारण उन्हें कषाय कहा गया है। सामान्यतः वह वृक्ष के दूध के समान चप वाले द्रव पदार्थों की कषाय कहते हैं, क्योंकि उनमें चिपकने की शक्ति होती है। उसी प्रकार क्रोध, मान आदि मनोविकार जीव में कर्म परमाणुओं का आश्लेष कराने में कारणी भूत होने के कारण कषाय कहलाते हैं। मनोविज्ञान की भाषा में कहे तो जिन मनोविचारों से आत्मा क्लुषित हो जाय एवं मन में विकार पैदा हो जाय उन्हें कषाय कहते हैं। इस सकषाय अवस्था में उत्पन्न हुआ कर्माश्रव अपना कुछ न कुछ प्रभाव दिखलाये बिना आत्मा से पृथक् नहीं होता। अतः कषाययुक्त कर्मों का ही हमें फल भुगतना पड़ता है।

कर्म सम्बन्ध अनादि

स्वभावतः यहाँ एक प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि कर्म-परमाणु अचेतन हैं और आत्मा सचेतन। तब चेतन-प्रचेतन का परस्पर मेल कैसे होता है और किस प्रकार का होता है ?

अन्य दर्शनों की तरह जैन-दर्शन भी जीव और कर्म के सम्बन्ध को अनादि मानता है। यह मानकर चलना आवश्यक भी है। क्योंकि यदि यह मानकर चलें कि सर्वथा शुद्ध आत्मा (जीव) के साथ कर्मों का बन्ध होता है तो कई विवाद उठ खड़े होते हैं। प्रथम यह कि सर्वथा शुद्ध जीव के कर्म बन्ध कैसे सम्भव है ? और यदि सर्वथा शुद्ध जीव भी कर्मबन्धन में पड़ सकता है तो मुक्ति का प्रयत्न करना ही व्यर्थ है ? मुक्त जीव भी तब कर्मों का कभी वध कर सकते हैं।

जीव और कर्म का सम्बन्ध अनादि मान लेने से उपर्युक्त प्रश्नों की गुंजाइश नहीं रहती। जीव जब तक ससार में रहता है किंचित राग-द्वेष परिणामों से हमेशा लिप्त रहता है, फिर भी उसकी सचेतनता में

कोई फरक नहीं पड़ता । जैसे ताजे दूध में पानी का अश विद्यमान होने पर भी वह दूध ही कहलाता है । जीव के यही किंचित राग द्वेष रूप परिणाम नये कर्म बाधते हैं । अर्थात् जीव की सचेतनता में जो अचेतनता के अश है, वही नये कर्मों का आह्वान करते हैं । इन कर्मों से नाना गतियों में जीव जन्म लेता है । जन्म लेने से ससारी पदार्थों के प्रति फिर उसके राग और द्वेष भाव उत्पन्न होते हैं, जिनसे फिर कर्म बाधते हैं । इस प्रकार राग-द्वेष भाव और कर्म एक दूसरे के जन्म दाता हैं । इसी क्रम का नाम ससार-चक्र है ।

जहां तक आत्मा और कर्म-परमाणुओं के संयोग के स्वरूप की बात है, उसका कोई निश्चित रूप-विधान नहीं किया जा सकता । जीव और कर्म-परमाणुओं का संघ यद्यपि संयोग-पूर्वक होता है, किन्तु वह संयोग से एक जुड़ी वस्तु है । संयोग तो मेज और उस पर रखी हुई पुस्तक का भी है, किन्तु उसे बन्ध नहीं कह सकते । बन्ध तो एक ऐसा मिश्रण है जिसमें रासायनिक (Chemical) परिवर्तन होता है । उसमें मिलने वाले दो तत्व अपनी असली हालत को छोड़कर एक तीसरे रूप में बदल जाते हैं । जैसे दूध और पानी की मिलावट न तो दूध को दूध रहने देती और न पानी को पानी । दोनों एक दूसरे पर प्रभाव डालकर परस्पर धुल जाते हैं । जीव और कर्म बंधन की भी यही अवस्था होती है ।

जैन-दर्शन आत्मा और कर्मों के बन्ध का निरूपण करके ही चुप नहीं हो जाता बल्कि कर्म कितने प्रकार के हैं, किन क्रियाओं से कौन से कर्म बाधते हैं, यह बन्धन कब तक रहता है, कैसे फल देता है, किस प्रकार घटता-बढ़ता है तथा किन प्रयत्नों द्वारा सर्वथा नष्ट होता है आदि समस्त सम्बन्धित प्रश्नों पर भी विस्तार से विचार करता है । इस प्रकार का विषय-निरूपण सचमुच, जैन-दर्शन की अपनी मौलिक विशेषता है ।

कर्मों के भेद :

जैन-दर्शन के कर्मों के भेद को कर्म प्रकृतियों के नाम से उपस्थित किया गया है । प्रकृति का अर्थ है स्वभाव । अर्थात् कर्म कितने स्वभाव वाले होते हैं । कुछ कर्मों का स्वभाव ज्ञान को ढाकना होता है, किन्हीं का दर्शन को । इस प्रकार की कर्मों की मूल आठ प्रकृतियाँ हैं—ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, अन्तराय, वेदनीय, आयु, नाम और गोत्र । इन आठ मूल प्रकृतियों की अपनी-अपनी भेद रूप विविध उत्तर प्रकृतियाँ भी हैं ।

ज्ञानावरणीय कर्म आत्मा के ज्ञान गुण पर ऐसा आवरण उत्पन्न करता है, जिसके कारण उसका पूर्ण विकास नहीं होने पाता । जिस प्रकार वस्त्र के आवरण से सूर्य या दीपक का प्रकाश मन्द पड़ जाता है उसी प्रकार इस कर्म के द्वारा आत्मा धूमिल हो जाती है । दर्शनावरणीय कर्म आत्मा के दर्शन नामक चैतन्य गुण को आवृत करता है । मोहनीय कर्म जीव के जीव की रुचि व चारित्र्य में अविवेक, विकार व विपरीतता आदि दोष उत्पन्न करता है । अन्तराय कर्म जीव द्वारा दान देने, लाभ लेने, वस्तुओं का भोग करने, उनसे सुख लेने एवं सामर्थ्य के प्रयोग करने में बाधा उत्पन्न करता है । वेदनीय कर्म प्राप्त वस्तुओं से फलित सुख-दुख का अनुभव कराता है । आयु कर्म जीव की देव, नरक, मनुष्य एवं तिर्यञ्च गतियों की स्थिति का निर्धारण करता है । गोत्र-कर्म जीव को नीचगोत्र या उच्चगोत्र में ले जाता है । नाम कर्म जीव का शारीरिक-निर्माण करता है । किसी को सुन्दर व कुरूप बनाना इसी के हाथ में है ।

कर्म-बन्ध के कारण :

सामान्य रूप से कर्म बन्ध का कारण जीव की कषायात्मक मन-वचन-काय की प्रवृत्तियाँ हैं। किन्तु कौन-सी कषायात्मक प्रवृत्तियाँ किन कर्म-प्रवृत्तियों को बाधती हैं, जैन-दर्शन इसका भी सूक्ष्म विवरण प्रस्तुत करता है।

किसी के ज्ञानार्जन में बाधा उपस्थित करना, उसके ज्ञान में दूषण लगाना आदि कुटिल वृत्तियाँ ज्ञानावरण कर्म-प्रकृति का बंध करती हैं। इसी प्रकार किसी के सम्यकदर्शन में किसी प्रकार की बाधा उपस्थित करने से दर्शनावरणीय कर्म बधता है। सज्जन पुरुषों की निंदा एवं उनके प्रति क्रोधादि कषायों के तीव्र भाव उत्पन्न करने से मोहनीय-तथा दान, लाभ, भोग, उपभोग एवं शक्ति जीवन की इन सामान्य प्रवृत्तियों में विघ्न उपस्थित करने से अन्तराय कर्म का बध होता है। स्वयं या दूसरे को दुःख, शोक, बध आदि रूप पीडा देने से असाता वेदनीय एवं जीवों के प्रति दया भाव, अनुकम्पा आदि करने से सातावेदनीय कर्म बधता है। इसी असाता और साता वेदनीय कर्मों के अनुसार पाप-एवं पुण्य की स्थिति होती है। यद्यपि कर्मों का बन्ध दोनों से होता है।

सासारिक कार्यों में अति आसक्ति अति परिग्रह नरकायु का, मायाचार तिर्यञ्च आयु का, अल्पारम्भ, अल्प परिग्रह व स्वभाव की मृदुता मनुष्य आयु का तथा सयम व तप देवायु का बध कराते हैं। परनिन्दा, आत्म-प्रशंसा आदि नीचगोत्र के, तथा इनसे विपरीत प्रवृत्तियाँ एवं मान का अभाव और विनय आदि उच्च गोत्र-बन्धन के कारण हैं। मन-वचन-काय योगों की वक्रता एवं कुत्सित क्रियाएँ आदि अशुभ नाम कर्म का बन्ध कर जीव को कुरूप बनाती हैं तथा इससे विपरीत सदाचरण शुभ नाम कर्म का बध कर जीव को सुन्दर तथा तीर्थंकर बनने की भी क्षमता प्रदान करता है।

कर्मों की स्थिति एवं शक्ति :

इस प्रकार नाना प्रकार की क्रियाओं द्वारा जब विविध कर्म-प्रकृतियाँ बध को प्राप्त होती हैं तभी उनमें जीव के कषायों की मदता व तीव्रता के अनुसार यह गुण भी उत्पन्न हो जाता है कि वह बध कितने काल तक सत्ता में रहेगा और फिर अपना फल देकर भूट जायगा। पारमार्थिक शब्दावली में इसे कर्मों का स्थिति बन्ध कहा है। यह स्थिति जीवों के परिणामानुसार, तीन प्रकार की होती है—जघन्य मध्यम और उत्कृष्ट। कर्मों का स्थिति-बंध होने के साथ उनमें तीव्र व मन्द फलदायिनी शक्ति भी उत्पन्न होती है। इसी के अनुसार कर्म फल देते हैं।

कर्मों का फल :

कर्म किस प्रकार फल देते हैं, कर्म-सिद्धान्त के प्रतिपादन के समय, यह एक महत्वपूर्ण प्रश्न है। अन्य दर्शनो में तो जीव को कर्म करने में स्वतन्त्र और उसका फल भोगने में परतन्त्र माना गया है। ईश्वर ही सब को अच्छे-बुरे कर्मों का फल देता है।

किन्तु जैन-दर्शन का कहना है कि कर्म अपना फल स्वयं देते हैं। उसके लिए किसी न्यायाधीश की आवश्यकता नहीं है। जीव की प्रत्येक कायिक, वाचिक और मानसिक प्रवृत्ति के साथ जो कर्म-परमाणु जीवात्मा की ओर आकृष्ट होते हैं और राग-द्वेष का निमित्त पाकर उस जीव से बध जाते हैं, उन कर्म परमाणुओं में शराव और दूष की तरह अन्ध्रा और बुरा प्रभाव डालने की शक्ति रहती है, जो चैतन्य के

सम्बन्ध से व्यक्त होकर जीव पर अपना प्रभाव डालती है। और उसके प्रभाव से मुग्ध हुआ जीव ऐसे काम करता है जो सुखदायक व दुःखदायक होते हैं। यदि कर्म करते समय जीव के भाव अच्छे होते हैं तो बघने वाले कर्म परमाणुओं पर अच्छा प्रभाव पड़ता है और बाद में उनका फल भी अच्छा होता है। तथा यदि बुरे भाव होते हैं तो बुरा असर पड़ता है और कालान्तर में उनका फल भी बुरा ही होता है। अतः स्पष्ट है कि हमारे भावों का असर कर्म-परमाणुओं पर पड़ता है। उसी के अनुसार उनका अच्छा-बुरा विपाक होता है। इस प्रकार जीव जैसे कर्म करने में स्वतन्त्र है, वैसे ही कर्मफल के भोगने में भी।

कर्मों में परिवर्तन

यहां अब यह जिज्ञासा होती है कि जब कर्म निरन्तर बंधते और फल देते रहते हैं तो उन्हें हमेशा एक-सा ही होना चाहिए या तो अच्छा या बुरा। तब फिर कोई बुरे कर्मों को बाधने वाला जीव अच्छे कर्मों को किस प्रकार बाधेगा? जैन-दर्शन ने इन तमाम जिज्ञासाओं को भी समाधित किया है।

उक्त विवेचन में हमने देखा कि कर्म-परमाणुओं को जीव तक लाने का काम जीव की योग शक्ति करती है और उसके साथ बन्ध कराने का काम कषाय अर्थात् जीव के राग-द्वेष भाव करते हैं। इस तरह कर्मों में अनेक प्रकार का स्वभाव पड़ना तथा उनकी सख्या का कमती-बढ़ती होना योग पर निर्भर है। तथा कर्मों में जीव के साथ कम या अधिक काल तक ठहरने की शक्ति का पड़ना और तीव्र या मन्द फल देने की शक्ति का पड़ना कषाय पर निर्भर है। अब जैसा जिसका योग (मन-वचन-काय की क्रियाएँ) होगा और जैसी जिसकी कषाय (राग-द्वेष) होगी, वैसे ही उसके कर्म बंधेंगे और वैसे ही उनका फल होगा।

जैन-दर्शन में कर्मों की दस मुख्य क्रियाओं का प्रतिवादन किया गया है। कर्मों का बंध होना, उनके ठहरने एवं फल देने की शक्ति का बढ़ना, घटना, स्थित रहना, निश्चित समय में फल देना, समय से पूर्व फल देना, परस्पर सजातीय कर्मों में मिल जाना, फल देने की शक्ति को रोक देना, कर्म को घटने-बढ़ने न देना आदि। कर्मों की इन क्रियाओं से स्पष्ट है कि बुरे कर्मों का बन्ध करने वाला जीव यदि अच्छे कर्म करने लग जाता है तो उसके पहले बाधे हुए बुरे कर्मों की स्थिति और फल दान-शक्ति अच्छे भावों के प्रभाव से घट जाती है। और अगर बुरे कर्मों का बन्ध करके उसके भाव और भी अधिक कलुषित हो जाते हैं तथा वह अधिक बुरे कर्म करने लग जाता है तो बुरे भावों का असर पाकर पहले बाधे हुए कर्मों की स्थिति और फल-दान-शक्ति और भी अधिक बढ़ जाती है। इस उत्कर्षण और अपकर्षण के कारण ही कोई कर्म जल्द फल देता है और कोई देर में। किसी कर्म का फल तीव्र होता है और किसी का मन्द। अतः कर्म फल के भोग में समय की विषमता, तीव्रता, मन्दता आदि सभी कुछ जीव के योग एवं कषाय की मात्रा पर भी निर्भर है।

कर्मों से मुक्ति

कर्म सिद्धान्त से सम्बन्धित अब अन्तिम प्रश्न और बच रहना है, वह है—इस विशाल कर्म बधन की परम्परा से सर्वथा छुटकारा कैसे सम्भव है? जैन दर्शन का परमतत्त्व, जीवन का अन्तिम एवं उत्कृष्ट लक्ष्य आदि सब कुछ उक्त प्रश्न के समाधान के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

जीव के साथ कर्मों के बन्धन में दो क्रियाएँ होती हैं—कर्मों का आना (आश्रव) और बध जाना (बन्ध)। अतः उसके छुटकारा में भी दो ही क्रियाएँ अपेक्षित हैं—कर्मों के आगमन को रोक देना और आये

हुए कर्मों को जीव से अलग कर देना । प्रथम क्रिया को संवर कहा गया है, दूसरी को निर्जरा । इन दोनों क्रियाओं के सम्पन्न होते ही जो स्थिति जीव की होती है वही मुक्ति की अवस्था है ।

कर्मों से जीव की मुक्ति के लिए जैन-परम्परा में जो प्रयत्न किये जाते हैं उसी का नाम जैन-धर्म है । यह धर्म दो भागों में विभाजित है । प्रथम आचार मूलक धर्म, जिसकी आधारभूत भित्ति अहिंसा है । और जिसका पालन करके गृहस्थ श्रावक-श्राविकाएँ नवीन कर्मों को रोकने का प्रयत्न करते हैं । संवर की साधना करते हैं । दूसरा है, चारित्र्य मूलक धर्म । जिसकी आधारभूत भित्ति सयम और तप है । और जिसका साधु-धर्म पालन करके पूर्व संचित कर्मों को सर्वथा जीव से पृथक् कर देने का प्रयत्न करता है । निर्जरा की साधना करता है । इस साधना की चरम सीमा ही मोक्ष है । जीवन के सर्वोत्कृष्ट लक्ष्य की प्राप्ति ।

उत्तरदायित्व एवं शक्ति का समन्वय

उपर्युक्त कर्म-सिद्धान्त के विवेचन से स्पष्ट है कि जैन दर्शन ने जीवन के प्रत्येक पक्ष को कितने वैज्ञानिक एवं सूक्ष्म ढंग से कर्म-सिद्धान्त के प्रतिपादन द्वारा उजागर किया है । मानव यदि अपने मन वचन काय की क्रियाओं में सन्तुलन एवं क्रोध, मान, आदि मनोभावों पर नियन्त्रण कर लें तो उसके जीवन को शांत और सुखमय होने में देर नहीं लगेगी । कर्म सिद्धान्त की जानकारी हो जाने पर मनुष्य के ऊपर जहाँ उसके हर अच्छे-बुरे कार्य का उत्तर दायित्व आता है, वहाँ उसमें अपने ही पुरुषार्थ द्वारा अपनी परिस्थितियों को बदल डालने की शक्ति भी जागृत होती है उत्तरदायित्व एवं निर्माण शक्ति का यह सुन्दर समन्वय प्रस्तुत करना ही जैन दर्शन में प्रतिपाद्य कर्म-सिद्धान्त का उद्देश्य है ।

[प्रस्तुत निबन्ध में निम्न पुस्तकें सन्दर्भग्रन्थ हैं । विस्तृत जानकारी के लिये उनका अवलोकन अपेक्षित है]

१ जैन धर्म—पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री पृ० १४०—१५६

२ भारतीय सस्कृति में जैन सस्कृति का योगदान डा० हीरालाल जैन पृ० २२२—२४०

३. जैन शासन—सुमेरचन्द्र दिवाकर पृ० १९५—२३०

४ जैन दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता, पृ० ३४५—५७

सत्यमेव जयते नानृतम्

‘सत्यमेव जयते नानृतम्’—ए अथर्ववेदना मुण्डकोपनिषद मानु (३-१-६) वाक्य घणा खरा जाणे છે, एमानો પહેલો ભાગ સ્વતન્ત્ર ભારતનુ ધ્યેય વાક્ય તરીકે પણ ઘુ ટાયો છે. એ શ્રુતિ વાક્ય નો અર્થ સત્યનોજ (સદા) જય જૂઠાનો નહીં. એવો આજ સુધી લેવા આવ્યો છે.

પણ ઉપનિષદ મા જે સદર્ભ માં એ વાક્ય આવ્યું છે તે જોતાં ઉપરનો અર્થ યોગ્ય નથી એમ લાગે છે, એ અર્થ કરતી વખતે ‘સત્યમ્’ અને ‘અનૃતમ્’ ને વાક્ય ના કર્તા લેવામા આવ્યા છે, પણ તે યોગ્ય ન થી. એ વાક્ય મા ‘સત્યમ્’ (અને અનૃતમ્) એ કર્મ રોઈ ઋષિ ને કર્તા તરીકે સ્વીકારવાનો છે. એમ કરતા એ વાક્ય નો અર્થ—આવો થશે ‘ઋષિ સત્યજ મેલવે છે, અનૃત મેલવતો નથી’. ઉપનિષદો મા ઋષિ મુનિઓ નું ધ્યેય બ્રહ્મ પ્રાપ્તિ કરવા નુ છે, અને એ બ્રહ્મ એટલેજ અન્તિમ સત્ય (સત્યસ્ય સત્યમ્). અહિયા સત્ય એ સાધ્ય છે, એ સત્ય કરતા જે જુદુ હોય તે વધુ અનૃત ગણાય, એ સાધ્ય થઈ શકતું નથી. બ્રહ્મ ના સત્ય અને અસત્ય રૂપો વિશે મે—ઉપનિષદ મા અનુવાક્ય છે—દ્વે વાવ બ્રહ્મણો રૂપે મૂર્તં ચ અમૂર્તં ચ. અથ યન્મૂર્તં તદ અસત્યમ્, યદ્મૂર્તં તત્ સત્યમ્. તદ્ બ્રહ્મ તજ્જ્યોતિ મૈત્રિ ૬,૩. જર્મન તત્ત્વજ્ઞ Deussen પણ ‘સત્યમેવ જયતે’ નો અનોજ અર્થ કરે છે—Wahheit Crisogter (ie.ativadm of. Chandh 16) nicht unwebrheit” અપર શ્રુતિ વાક્યનો નવો આપેલો અર્થ સ્પષ્ટ થાય તેટલા માટે મુણ્ડકોપનિષદ માના વે શ્લોક જોવુ ઠીક થશે—

સત્યેન લભ્યસ્તપસા હોષ આત્મા સમ્યક્ જ્ઞાનેન બ્રહ્મચર્યેણ નિત્યમ્ ।

અન્ત. શરીરે જ્યોતિર્મયો હિ શુભ્રો ય પશ્યંતિ યતય ક્ષીણ દોષા ॥

સત્યમેવ જયતે નાનૃત સત્યેન પન્થા વિતતો દેવયાન ।

યોનાક્રમ વૃન્ત્યુપયો હ્યાપ્તકામા યત્ર ન તત્સત્યસ્ય પરમ નિધાનમ ॥ (૩,૧ ૫-૬)

આમાના પહેલા શ્લોક મા સત્યના ગણતરી તપ, સમ્યક્જ્ઞાન, વગેરે સાધનો મા કરી છે, અને તેવડે આત્મ પ્રાપ્તિ થાય છે એમ કહ્યુ છે. અને બીજા શ્લોક મા એમ કહ્યુ છે કે જે દેવયાન થી ઋષિઓ જાય છે તે સત્ય થી વિતત છે અને આખરે તે સોજ્યા ‘પહોંચે છે તે સત્યનું’ પરમ નિધાન છે. તેથી શ્લોક ના આરમ મા આવતા ‘સત્યમેવ જયતે’ એ શ્રુતિ વચન મા સત્ય એટલે વ્યાવહારિક સત્ય અને એ વચન નો લૌકિક દ્રષ્ટિએ કરેલો અર્થ ‘સત્યનોજ સદા જય થાય છે’ એવો અર્થ કરવો યોગ્ય લાગતુ નથી, ઋષિ આખરે જ્યા પહોંચે છે ત્યા

૧ ઋષિ જે માર્ગ વડે જાય છે તેનુ વર્ણન મુણ્ડક મા જેમ સત્યેન પન્થા વિતતો દેવયાન’ એવુ કયું છે તેમ વૃહદારણ્યક મા (૪ ૪ ૬) માર્ગ વિશે એવ પન્થા બ્રહ્મણહ અનુક્તિ તેન એતિ બ્રહ્મવિન....એમ કહ્યુ છે. આ વન્ને વાક્યો છેક સમાનાર્થક ન થી તો એ તેપર થી મુણ્ડકમાના ઉપલા શ્લોક મા સત્ય એ બ્રહ્મ ના અર્થ મા છે એ જણાઈ આવશે.

मात्र सत्य होवाथी उपरना वाक्य नो अर्थ ऋषि सत्यतेज मेलवे छे' एम लेवो जोइये । ऋषि अनृत के बीजा लोको मेलवतो नथी, कारण ऐनु' ए साध्य नथी ।

आ नवा अर्थनी योग्यायोग्यता तपासवा माटे उपनिषदोमा 'सत्य' अने 'जी' ए शब्दो तो वापर केवी रीते करवामा आव्यो छे ए जोवू' ईष्ट गणाय' । एमाथी ब्रह्म एटलेज अन्तिम सत्य ए सिद्धान्त उपनिषदो मा अनेक ठेकारो मूकवामा आव्यो छे । छादोग्यमा उद्दालक आरुणीए श्वेतकेतु ने जे आत्मक्य नी शीखामण आपी तेमा आ बधी चराचर सृष्टी नो जे आत्मा तेनेज सत्य कह्यु' छे, रसयः एष अणिमा, ऐ तदा त्वमिद सर्वम् तत् सत्य, स आत्मा तत् त्वम् आमे श्वेतकेता (६,८-१६) ए शीखामण आपता पहेला आरुणीए श्वेतकेतु ने जे प्रश्न पूछ्यो तेनो थोडो उकेल करती बखते पण 'सत्य' शब्द मूलभूत सत्य ए अर्थ माँ वपरायो छे (एकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मय विज्ञात स्यात् वाचारम्मणं विकारो नामधेय मृत्तिका इत्येव सत्यम् । 'लोहम् इत्येव सत्यम् । विगेरे ६१) । एज उपनिषदमा आगल ब्रह्मानु' नाम सत्य एव स्पष्ट रीते कह्यु' छे (तस्य हवा एतस्य ब्रह्माणो नाम सत्यम् इति । ८,३) जे मुण्डक मा 'सत्यमेव जयते' ए वाक्य छे ते मा पण ब्रह्म विद्यानु स्वरूप कहेती बखते 'अक्षर पुरुष एज सत्य' एम कह्यु' छे (योनाक्षर पुरुष वेद सत्य प्रोवाच ता तत्त्वतो ब्रह्मविद्याम् । १२.१३ तेमज, तद् एनद् अक्षर ब्रह्म . . तद् एतत् सत्य, तद् अमृत (२.२२) एजे आखरो सत्य का तो ब्रह्म तेना पर आदित्य रूप सोनानु ढाकणु होई ते दूर कर्या पछी सत्य जोई शकाय छे एनु केटलाक ठेकारो वर्णन छे (हिरण्यमयेन पात्रेण सत्यस्यापिहित मुखम् । तत् त्व पूषन् अपावृणु सत्य धर्मपि दृष्टये ॥ ईशा० १५ वृह० ५.१५) । 'सत्यमेव जयते' ए वाक्यमा सत्यने कर्ता तरीके लेता पहेला एक बात ध्यान माँ राखवी जोइए ते एके सत्य ए ब्रह्मानु एक अभिधान होवा थी उपनिषद मा सत्यने कयाय कर्तृत्व आपवामा आव्यु नथी । वृहदारण्यक माँ एक ठेकारो (५.५.१.) सृष्टी ना उत्पत्ति नु वर्णन करती बखते आवा वाक्यो छे: आप एव इदम् अग्रे आसुः । ता. आप सत्य असृजन्त, सत्य ब्रह्म. ब्रह्म प्रजापति प्रजापति देवान् . . । आ वाक्यो उपर उपर जोता पहेला तो एम लागे के अहिया सत्य ने ब्रह्म उत्पन्न करवानु कर्तृत्व आपवामा आव्यु छे पण वस्तुस्थिति तेवी नथी । आना पहेला ना खड मा (५.४) सत्य एटलेज जे ब्रह्म ते 'प्रथमज' होवानु कह्यु' छे (सयोर एत महद्यक्ष प्रथमज वेद सत्य ब्रह्म इति) आ पर थी ए स्पष्ट थशे के उपरना वाक्यो मा 'सत्यब्रह्म ए शब्दो मा सामानाधिकरण्य छे । अने तेनो अर्थ पाणी ए सत्य उत्पन्न कयु' । ए सत्य एटलो ब्रह्म, ब्रह्मा ए प्रजापति, प्रजापति ए देवो ने उत्पन्न कर्या एवो ले वानो छे ।

उपनिषदो मा बघेज ठेकारो सत्य एटले ब्रह्म एवो अर्थ होय छे एनु सूचन करवानो हेतु न थी । केटलेक ठेकारो सत्य एटले 'साञ्चु' बोलवु' एवो व्यावहारिक अर्थ पण होय छे दाखला तरीके वेदाम्यास पुरोथाय पछी गुरु ए शिष्य ने जे उपदेश करवाने होय छे तेमा 'सत्यवद । सत्यान्न प्रमदितव्यम्' (तैत्ति १.११.१) एवा वाक्यो छे छादोग्य माँ (१.२,३) पण कह्यु' छे 'तस्मात् तया (X वाचा) उभय वदनि सत्य च अनृतम् च, कोई के चोरी करी छे के नही ए बाबत मा चुकादो आपवा माटे तप्त परशु नो जे प्रख्यात दाखलो छे तेमा पण आवा प्रसगे जेना हाथ दभाय ते अनृताभि संघी अने जेनो हाथ न दभाय ते सत्याभि संघी एवो निर्णय कर्यो छे (छादोग्य ६- ६) अखि जोएलु ते सत्य काने साभले लु नही, आ सत्य अन्तवार व्यावहारिक सत्य होई ते बस प्रतिष्ठित होय छे । एम वृहदारण्यक कहे छे । चक्षुर्वे सत्यम् । 'तस्माद् पद इदानी द्वौ विवक्ष्यामौ एया-ताम्, अहम् अदगंम्, अहम् अश्रीषम् इति, यो एव ब्रूयात् अहम् अदगंम् इति, तस्मै एव श्रद्धयाय (५.१४.४) ब्रह्म मेलववाना साधनो माँ ज्य.रे सत्यनी गणत्री होय छे त्यारे त्यापण

सत्य एटले लौकिक सत्य अभिप्रेत होय छे । उपर आपेला मुण्डकमाना श्लोक मा सत्य, तप, सम्यग्ज्ञान अने ब्रह्मचर्य ए चार आत्म प्राप्ती ना साधनो कहा छे । एमा ना सत्य अने तपनो उल्लेख अने ताश्वतर मा पण छे (सत्ये एव तपसा योऽनुपश्यति । ११५) ए सिवाय साधन विषयक बीजु वाक्य तस्पाद् विव्रया तपसा चिन्तया च उपलभ्यते ब्रह्म । (मैत्रि. ४-४ विगेरे) ब्रह्म प्राप्ति ना ए साधनो नी उत्पत्ति अक्षर ब्रह्म थी ज थई छे (तस्माच्च देशा बहुधास प्रमृता. तपश्च श्रद्धा सत्य ब्रह्मचर्य विधिश्च । (मुण्डक २ १.७) प्रश्नोपनिषद् मा क्या साधनो ब्रह्म लोक मेलवण माटे सफल थाय छे अने क्या थता नथी ए स्पष्ट रीते बताव्यु छे तेषाम् एव ब्रह्मलोको येषा तपो ब्रह्मचर्य, येषु सत्य प्रतिष्ठितम् ।.....न येषु जिहाम् अनृतं न माया च इति । ११५.६ तेमज मुण्डक मा (३ २ ३) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन-एम जणाव्यु छे । पण आपणो जे वाक्यनो अर्थ करवो छे ते श्लोक मा ऋषि आखरे क्या जई पहुचे छे ते कह्यु होवाथी सत्यनो अर्थ ब्रह्म नेवो पटे, साचु बोलवु ए नथी ।

उपनिषदो मा 'सत्य' शब्द ना जे प्रयोगो छे ते जोया पछी आपणो 'जी' शब्द ने लईये । छेक ऋग्वेद थी माडा ए घ तूना मेलववु, प्राप्त करवु 'तेमज' जीतवु विजय मेलववो एवा वन्ने अर्थो सभवे छे । उपनिषदो मा पण 'एकाद वस्तु मेलववी । ए अर्थ जी घातूनो प्रयोग जोवा मा आवे छे 'लोके जयति' के सलोकता जयति—एवा प्रयोगो उपनिषदो मा घणीवार आवे छे—तत लोके जयते ताश्च कामान् एम मुण्डक माज (३.११०) कह्यु छे, अने त्या 'जयते' नो मेलवे छे, प्राप्त करे छे एज अर्थ ए चोक्खु छे । आ वाक्य मा आवता 'कामान् जयते' ने वदने छादोग्य मा आवता 'आप्नोति सर्वान् कामान् (७ १०) ए शब्दो पण एज वस्तु बतावे छे । सामविषयक गूढार्थना उकेल करता वखते एकवीस अक्षरो बडे आदित्य प्राप्ति थाय छे । अने बावीसमा अक्षरे आदित्यमी जे पर छे ते मले छे ए करती वखते 'जयति' अने 'आप्नोति' ना जे प्रयोगो छे ते परथी आ हकीकत वधारे स्पष्ट थाय छे 'एकविंशत्या आदित्यम् आप्नोति' ।.....द्वाविंशेन परम् आदित्यात् जयति तत्नाकम् तद् विशोकम् (छा २ १० ५.) । ए पर थी 'सत्यमेव जयते' ए वाक्य मा 'सत्य' एटले 'अ तिम सत्य' अथवा 'ब्रह्म' अने जयते 'मेलवे छे' एवा अर्थो लेवा मा कोई वाँचो न थी ए वस्तु ध्यान मा आवशे ।

'सत्यमेव जयते'—ए श्रुति वाक्य पर श्रीशंकराचार्य लखेछे. सत्यमेव सत्यवान एव जयते जयति, न अनृतं न अनृतवादी इत्यर्थ । नहि सत्यानृतयो केवलयो पुरुषानाश्रितयो जय पराजयोवा सभवति । प्रसिद्ध लोके सत्यवादिना अनृतवादी अभिभूयते न विपर्यय- । अत सिद्धं सत्यस्य बलवत्साधनत्वम् । एपर थी आचार्य श्री वेपण मात्र सत्य तरफ कर्तृत्व आपवामा अडचण लागी अने तेथी तेमणे सत्यम्—सत्यवादी पुरुष एवो अर्थ लीधो । पण तेम छता एमणे सत्यने वाक्य नो कर्त्ता मान्यो अने जयते नो अर्थ जयथाय छे एवो लीधो तेथी उपर ना वाक्यनो 'सत्यनोज सदा जय थाय छे । एवो लौकिक अर्थ एमने अभिप्रेत छे । एमना मतव्य प्रमाणे एम कहेवानु' कारण सत्यनो उत्तम साधन तरीके प्रशंसा करवी एछे । पण एनी जरूर गणाती न थी । कारण आ उपनिषद जे ऋषिगोन अक्षर प्राप्ति तत्त्व ज्ञान रूप जे पराविद्या तेथी थई शक्नेछे । लौकिक जय के पराजय ए बहु अपराविद्या मा आवी शके, ते मुण्डको^१ ने केटला उपनिषत् मा स्थान न थी । ए उपदेश ग्रहण

१ मुण्डक उपनिषद मा आपेला ब्रह्मविद्या माथानु^१ मुण्डन करी अरण्य मा रहेवारा ओ माटे हती एवु तेषामेव एतां ब्रह्मविद्या वदेन शिरो व्रतं विधिवत् पैस्तु चीरणम् [३, २, १०] ए वाक्य परथी लागे छे ।

करी वन मा रहेता आप्तकाम ऋषिओने 'सत्यनोज सदा व्यवहार मां जय थाय छे'—ए बात बहेवानो जन्म नथी) तप श्रद्धेयोह्युप वसन्त्यरण्ये शान्ता विद्वांसौ भैक्ष चव चिरन्तः (१२, ११); आ उपदेश देनार अने लेनार गुरु शिष्यनुं वर्णन पए अमे भेनु (१, २, १२-१३) एकंदरे मुण्डक उपनिषद् मा आपेलुं तत्व ज्ञान अने त्या आवतु साध्य साधकोनुं वर्णन जोता 'सत्यमेव जयते' नो अर्थ ऋषि सत्य—(ब्रह्म) तेज मेलवे छे' एने अर्थ उचित थशे ।

आ विवेचन सामे थोडाक आक्षेपो मूकवा शक्य छे, पहेलो आक्षेप एवो छे के 'जी' धातुने के कर्म पदे उपयोग कयौं होय तो कर्मनी अपेक्षा रखाये ।^१ पए उपरना वाक्य मा 'जयते' एवो आत्मनेपदे कर्म होवा थी कर्मनी अपेक्षा न थी अने तेथीज ए वाक्यनो 'सत्यनोज जय थाय छे' एवो अकर्मक अर्थ देवनां प्राच्या छे । आ बन्ने प्रयोगोनुं उदाहरण तरीके ऐतरेय ब्राह्मणमानु (१२.६) एक वाक्य आपी बनाव । 'उदमानजयति स्वर्गलोक, व्यस्मिन् लोके जयते' । आ आक्षेपनो परिहार एम करी सकाय । पहिला वाक्य के आत्मने पदमा थता प्रयोगोहमेश कर्म निरपेक्ष होय छे एवुं न थी । मुण्डकमाज आवता 'जयते' नः कर्मक उपयोग जोवा । यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णकर्तार ईश पुरुष ब्रह्मयोनिम् (३, १, ३) अने 'उदमान स्वर्गलोक जयति' निष्कल ध्यायमानः (३, १, ८) । बीजी बात एवी के 'जयते' नोज सकर्मक उपयोग मुण्डकमा छे अने 'सत्यमेव जयते' ताश्च कामान् । ३, १, १० । परन्तु खरे खर जोता तो श्रुति वाक्य मा 'सत्यमेव जयते' ने वदने सत्यमेव जयते' एवो प्रयोग करवानु कारण मुण्डकमा वपरायेला छद मा छे । इने सत्यमेव जयते' एवो मुण्डकोपनिषत् परना पुस्तकमा ए छदनु जे विवेचन कयुं छे ते पर थी (पा० २८) ए उपनिषद् मा आवता त्रिष्टुभ मा ज्या पादनो पहेलो अवयव चार अक्षर नो अने वचनी अवयव चार अक्षर नो होय छे त्या वचता अवयव ना त्रयो अक्षरे कदे लघु होता नथी । अने तेथीज 'सत्यमेव जयते' अने 'सत्यमेव जयति' ने वदने 'सत्यमेव जयते' अने तत्तलोक जयते एवा प्रयोग थया छे । तेथी अक्षि 'जयति' एवो अकर्मक मा उपयोग गृहीत—'सत्य' ने कर्म लेवामा कोई वाचो न थी । हेटलना मानव प्रान्त के जे अर्थकना अने पदमा शेवटनु अक्षर नीकली गयुं छे । आपाद छदनी दृष्टि ए एकाक्षर थी नून नो छे, जेके हेटलना अर्थकना पहेली लीटी एम वांचे छे सत्यमेव जयते, नानृतं स, सत्येन पन्था विततो देवयानः । (१०.६.६ अने ४६) 'एम कयुं होयतो 'स' ए कर्ता अने 'सत्य' ए कर्म ए चो करवी बात छे । हेटलना अर्थकना निश्चित अर्थ अभिप्रेत हतो ए समजवा मार्ग नथी । पए उपनिषद् मा एमणे सूत्रवेदी अर्थकना निश्चित अर्थ ए वाक्यमा 'सत्य' मानवुं केम घटे छे ते उपर जणाव्यु छेज ।

बीजो आक्षेप एवो के श्लोकना पहला पादमा 'जयते' एवो एक वचनी कर्ता मानवानो छे पए बीजा पादमा तो ऋषयः आत्मयन्ति पहेला पादमा एक वचनी कर्ता अव्याहृत न मनाय । आक्षेपनु पए उत्तर ना वचन विरोध बीजे ठेकारो पए जोवा मले छे । दाखला तरीके मुण्डकमा

सवेद एतत् परम ब्रह्मधाम यत्र विश्व निहित मातिशुभ्रम् ।

उपासते पुरुषयसे ह्यकामास्ते शुक्रम् एतद अतिवर्तन्ति धीराः ॥३॥

एतद उपायंर यतते यस्तु विद्वान् तस्य एष आत्मा विशत ब्रह्म धाम ।

सप्राप्य एनम् ऋपयो ज्ञानं तृप्ताः कृतात्मानो वीतरागा प्रशान्ता ॥३-२-४-५॥

एक बीजा आक्षेप एवो के उपनिषदो मा 'ऋषि ब्रह्म जयति' एवो प्रयोग मलतो नथी । आवात साची छे । परा जयतिने बदलेई सत्यम् इविन् इमाय् ईसथ क्रियापदोना उपयोग नीचे ना वाक्यो मा जोवा जेवा छे सत्येन लभ्य आत्मा (मु० ३-१-५) नायामात्मा प्रवचनेन लभ्य (मु० ३-२-३) तस्माद् विद्यया..... उपलभ्यते ब्रह्म (मैत्रि ४-०) ब्रह्मचर्येण आत्मानाम् अनुविन्दते (छा-८-५) ब्रह्म प्राप्तः (कठ-६-१८) अत्र ब्रह्म समश्नुते (कठ ७-१४ वृह० ४-४७), 'जयति' विशेषण उपर छा-२-१०-५-६ मानु साहित्यनी प्राप्ति अने साहित्य थी जेपर छे तेनी प्राप्ति तियेनु वाक्य टाकी शक्यः गव वि शेन आदित्यम् आप्नोति .. द्वाविंशेन परम् आदित्या जयति । एक ठेकाणे साहित्यनुंज अंतिम ध्येय जे ब्रह्म तेना साथ ऐक्य गणीतेनी प्राप्ति विशे 'जयति' नो उपयोग कयों छे । प्रश्न १-१० मा एम लखायु छे अथोत्तरेण तपसा ब्रह्मचर्येण श्रद्धया विद्यया आत्मानम् अन्विष्य आदित्यम् अभिजयन्ते । एतद्वै प्राणानाम् अपतनय एतद् अमृतम् अभयम् एतद् पण्यणम् एतस्यान्न पुनरावर्तना इति । आ वाक्यमा पहेला आत्माना अन्वेषणना माघनो आप्या छे । अनेते पछी तरतज आदित्यम् अभिजयन्ते नो प्रयोग छे । मुण्डकमां परा पहेला आत्म प्राप्ति ना सधनो वताव्या छे अने तेपछी तरतज 'सत्यमेव जयते' नो प्रयोग छे । प्रश्न मानु आदित्यम् अभिजयन्ते अने मुण्डकमानु सत्यमेव जयते आ वन्ने वाक्यो जे स्थितिमा आव्या छे तेमानी सरखामणी आपणे ध्यानमा लईए तो सत्यमेव जयते नो जे अर्थ अमे वताववामा आव्योछे ते विशे शक रही शके नथी ।

उपरना वधा विवेचन मां एवु मनायु नथी के 'सत्यमेव जयते' ना 'सत्यनोज जय थाय छे' एवो अर्थ कयारेव थई शके नथी । ए वाक्यनो जो प्रकारण निरपेक्ष उपयोग कयों होय तो तेना तेवो अर्थ लेवामा कोई भूल नथी । ते अर्थ परा शास्त्रशुद्ध छे तेथी अर्थनी ज्या विवक्षा छे त्या स्वतंत्र रीते ए वाक्यनो उपयोग कयों होय त्या परा उपनिषदमा मलतो मूलनोज अर्थ कायम राखवो जोइए एवो आलेख लखवामा आग्रह नथी । आग्रह एटला पर तोज छे के मूल उपनिषदमाज ए अर्थ होवानु जे आज सुबी मनायु छे ते योग्य लागतु न थी ।

